This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 285 612

Die natürliche Theologie.

Eine Darstellung

der

den vereinigten Zeugnissen von Gott innewohnenden Beweiskraft

von

Dr. Alfred Barry,

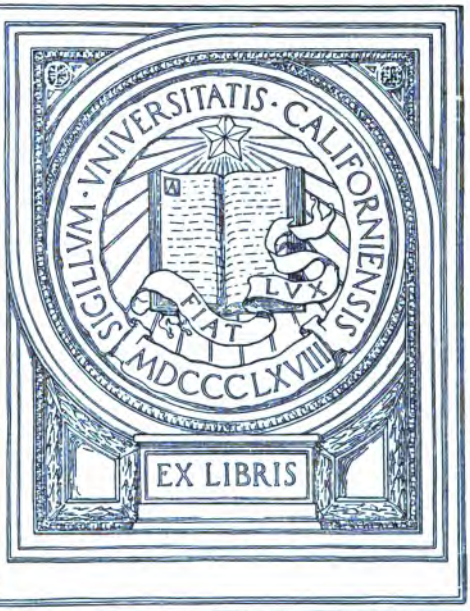
Direktor von Kings College in London, Kanonikus zu Worcester, Hofprediger der Königin.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1882.

GIFT OF
PROFESSOR C. A. KOFOID



Die natürliche Theologie.

15

Die natürliche Theologie.

Eine Darstellung

der

den vereinigten Zeugnissen von Gott innewohnenden Beweiskraft

von

Dr. Alfred Barry,

Direktor von Kings College in London, Kanonikus zu Worcester,
Hofprediger der Königin.

Mit Genehmigung des Verlagskomitees übersetzt

von

J. Clark.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1882.

BL 181
B28

GIFT OF

PROFESSOR C. A. KOFOID

Vorrede.

Die vorliegenden Vorlesungen*) wurden ihrem Hauptinhalte nach als die Boyle-Vorlesungen des Jahres 1876 gehalten. Aber einerseits habe ich sie seitdem bedeutend erweitert und teilweise für den Druck umgeschrieben, um manche Teile der Argumentation freier entwickeln zu können; als dieses bei dem homiletischen Vortrage möglich war, anderseits enthalten sie, was im Prinzip seit langer Zeit meine ernstesten Gedanken und Studien beschäftigt hat.

Indem ich (wie der, welcher die Boyle-Vorlesungen hält, zu thun verpflichtet ist) den gegenwärtigen Zustand des großen Widerstreites zwischen dem Christentum und den verschiedenen mit ihm rivalisierenden oder ihm feindlichen Formen des Denkens betrachtete, drängten sich meinem Geiste zwei Wahrnehmungen auf, die ich in diesen Blättern zum Ausdruck zu bringen versucht habe.

Die erste ist die, daß, obgleich es notwendig ist, speziellen

*) Der Titel des Originals lautet: „What is Natural Theology? An attempt to estimate the cumulative Evidence of many Witnesses to God. By Alfred Barry, D. D. Principal of Kings College, London; Canon of Worcester and Chaplain to the Queen. London. Christian Evidence Comitee of the Society for Promoting Christian Knowledge."

M217101

Angriffen und Schwierigkeiten entgegenzutreten, unsere Hauptstärke darin liegt, die positiven Beweise für unseren Glauben in ihrer ganzen Fülle darzulegen. Wir dürfen für dieses Leben nicht erwarten, daß wir fähig sein werden, jede Schwierigkeit zu heben, jeden Zweifel zu zerstreuen. Aber wir dürfen hoffen, so substantielle Gründe für unseren Glauben an Gott zu finden, daß wir fähig sein werden, die Zweifel und Schwierigkeiten, die notwendigerweise aller Erkenntnis in diesem Leben anhaften, ruhig zu betrachten und in ihnen (in dem wahren Sinne des oft gemißbrauchten Wortes) „Glaubensprüfungen" zu finden, die unseren Glauben läutern und stärken sollen. Wollte man nur immer damit beschäftigt sein, die verschiedenen Einreden zu widerlegen, die bald von dieser, bald von jener Seite her erhoben werden — von denen sich viele, wenn man sie ruhig sich selbst überläßt, gegenseitig vernichten —, so würde die Festigkeit unserer Position dadurch nur geschwächt werden; die massive Solidität der positiven Beweise für die Religion würde zerstückelt und in eine Menge detaillierter Kontroversen aufgelöst werden, bei denen ein Mißlingen gefährlich ist, während der Erfolg oft nur einen unfruchtbaren und unvollkommenen Sieg mit sich bringt. Es ist im allgemeinen wohl besser, von solchen Einreden auf eine weniger direkte Weise Kenntnis zu nehmen, indem man besonders die Modifikationen beachtet, welche sie in unserer Darlegung der positiven Wahrheit verursachen, und durch die sie wieder und wieder nur „zu der Befestigung des Glaubens" beigetragen haben. Sowohl hinsichtlich des Lehrgehalts als der Überzeugungskraft der Religion ist eine durchdachte Darlegung dessen, was sie ist, in dem richtigen Verhältnisse aller ihrer Teile, oft die beste Verteidigung.

Die zweite Wahrnehmung ist die, daß die Argumentation der natürlichen Religion sehr darunter leidet, daß man sie nicht als ein Ganzes betrachtet in der vereinigten Kraft ihrer konvergierenden Gedankenreihen. Es ist allerdings nur zu gewiß, daß der Versuch allumfassend zu sein beständig zur Oberflächlichkeit führt; ein solcher Versuch ist, wenn er nicht von seltener Meisterhand ausgeführt wird, vielleicht unverträglich mit der erschöpfenden Behandlung irgendeines einzelnen Teiles. Dennoch wage ich zu denken, daß dieser Versuch gemacht werden muß, sowohl aus theoretischen als aus praktischen Gründen. Theoretisch entspricht er allein der wahren Stellung der Argumentation, da er mit der vielseitigen Natur des Menschen übereinstimmt und auf den verschiedenen Wegen des Denkens an die Seele appelliert. Praktisch stellt er uns die einzige Möglichkeit dar, wie diejenigen zu einer bestimmten Überzeugung gelangen können, welche, ohne in irgendeinem einzelnen Gebiete des Denkens Fachleute zu sein, auf Grund des „gesunden Menschenverstandes" die Resultate, welche die Fachmänner, jeder auf seinem eigenen Wissensgebiete, der Welt vorlegen, zu beurteilen und zu kombinieren wünschen. Dies ist ja doch der Weg, auf welchem wir eine Erkenntnis der Natur und der Menschenwelt zu gewinnen suchen. Sollte diese Methode nicht auch angewendet werden, um zu der höheren Erkenntnis Gottes zu gelangen? Wenn sie eine Zeit lang in der natürlichen Theologie nicht genügend angewandt worden ist, so liegt dies vielleicht daran, daß die eminente Wichtigkeit der Frage nach Gott das Gemüt ungeduldig macht für alles, das nicht unmittelbare Intuition ist, welche Richtung wir auch einzuschlagen versuchen mögen. Sicher ist eine solche Ungeduld theoretisch nicht zu

rechtfertigen; allein sie ist in der Praxis so übermächtig, daß man beständig daran erinnern muß, sie verlange das Unmögliche.

Die vorliegenden Vorlesungen sind ein Versuch, die gemeinsame (zusammenwirkende) Kraft der verschiedenen Gedankenreihen der natürlichen Theologie zu skizzieren. Ich hoffe später von dem Verhältnisse der Offenbarung zu der natürlichen Religion zu sprechen, welches wohl ein übernatürliches aber nicht ein widernatürliches ist, und dann den Versuch zu machen, von der gemeinsamen Kraft der positiven Zeugnisse für das Christentum eine ähnliche Skizze zu entwerfen.

In der Überzeugung, daß die Prinzipien, die ich darzulegen versucht habe, richtig sind, hoffe ich — obgleich ich die Mängel ihrer Ausführung und die hohe Verantwortlichkeit, welche jedem Zeugnisse von Gott anhaftet, tief empfinde —, daß sie unter Gottes Segen Gedanken anregen werden, welche für den Zweck, um dessentwillen diese Vorlesungen gestiftet wurden, nicht ganz unfruchtbar bleiben.

Kings College, London, August 1877.

A. B.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Erste Vorlesung: Der universelle Glaube an Gott . . .	1
Zweite Vorlesung: Die Methode der Gotteserkenntnis . .	39
Dritte Vorlesung: Die vielfältige Schnur der natürlichen Theologie	71
Vierte Vorlesung: Die Theologie des Verstandes (Kausalität)	101
Fünfte Vorlesung: Die Theorie des Verstandes (Zweckmäßigkeitstheorie)	137
Sechste Vorlesung: Die Theologie der Phantasie	175
Siebente Vorlesung: Die Theologie des Gewissens . . .	209
Achte Vorlesung: Die Theologie der Liebe	259

Erſte Vorleſung.
Der univerſelle Glaube an Gott.

Inhalt.

I. Der Anspruch der Theologie auf den Charakter einer Wissenschaft ist eine Notwendigkeit für die letzten Fragen des menschlichen Denkens.

II. Die verschiedenen Zweige der Argumentation.

III. Der universelle Glaube an Gott, wie er sich in den verschiedenen Religionen der Welt darstellt.
   1) Das Fortschreiten des Glaubens durch Polytheismus und Dualismus zum Monotheismus.
   2) Die Selbstverdammung des buddhistischen Nihilismus.

IV. Der universelle Glaube an Gott, wie er sich ebenso unmittelbar (instinktiv) als beharrlich in der menschlichen Sprache darstellt.

V. Die Methode des Wachstums dieses Glaubens an Gott, ähnlich dem Wachstum aller, der intellektuellen wie der moralischen Gesetze des Denkens.

VI. Die wahre Bedeutung der Bezeichnung „natürliche Religion".

UNIV. OF CALIFORNIA

5 Mose 19, 15.

In dem Munde zweier oder dreier Zeugen soll die Sache bestehen.

In jeder Wissenschaft giebt es zweierlei Arbeit, den Fähigkeiten zweier Kategorieen von Arbeitern entsprechend. Einerseits die Arbeit, die sich ausschließlich und erschöpfend einer Spezialbranche der Wissenschaft widmet, um 1) ein vollständiges Verständnis des theoretischen Teils dieser Wissenschaft im Prinzip und im Detail und eine vollständige praktische Meisterschaft in der Anwendung ihrer Kräfte zu erlangen, und 2) um womöglich zu eigenartiger Forschung vorzuschreiten und das Banner der Wahrheit um eine Etappe weiter zu tragen auf dem Siegespfade. Anderseits die Arbeit, welche es sich zur Aufgabe stellt, die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, soweit sie schon ausgearbeitet worden sind, zu kombinieren und mit einander zu vergleichen, sorgfältig prüfend, wie sie sich zu einander verhalten, sich entweder gegenseitig zurechtstellend oder erläuternd, und welches Licht sie werfen auf das große Problem des Daseins, welches, trotz der Mannigfaltigkeit seiner Teile, wesentlich ein Ganzes bildet. Diese zwei Arten der Arbeiten sind, obgleich praktisch fast unzertrennbar, doch vollständig von

einander unterschieden. Die Geschichte jeder Wissenschaft beweist vielleicht, daß auf ihrem Gebiete bald die eine, bald die andere dieser Thätigkeiten die vorherrschende gewesen ist, — jedenfalls, daß es Individuen giebt, die in der einen Tüchtiges zu leisten vermögen, während sie in der anderen keiner nennenswerten Dienstleistung fähig sind. Es giebt vielleicht nur wenige Geister, in denen beide Fähigkeiten sich harmonisch vereinigen. Diese wenigen sind in jeder Generation die Stimmführer der Menschheit. In ihnen spiegelt sich etwas von dem göttlichen Geiste, welcher erst alle Dinge erschuf, jedes an seinem Platze und in seiner Ordnung, dann ansah, was er gemacht hatte und es als Ganzes betrachtend, sprach: „Es ist sehr gut."

I. Der, welcher die Boyle-Vorlesungen hält, ist ohne Zweifel verpflichtet, die Theologie als einen Teil der wahren Wissenschaft zu betrachten. Der Gründer dieser Vorlesungen war, wie wir wissen, im Jahre 1663 eines der Stammmitglieder der königlichen Gesellschaft für Litteratur und Wissenschaft (Royal Society of Literature and Science). Mit Freuden sah er die zukünftigen Fortschritte der Wissenschaft in jeder Richtung, sowohl in der Erkenntnis der Natur, wie in der des Menschen, voraus. Er mag aber auch gewußt haben, wie jedes Gebiet wissenschaftlichen Denkens die Tendenz hat, in ihm nicht rechtmäßig zustehende Gebiete überzugreifen, — „keinen Bruder", noch viel weniger einen Höhergestellten, „auf seinem Throne zu dulden". Er wünschte, daß die alte Wissenschaft der Theologie — notwendigerweise, wenn sie überhaupt existiert, die Königin aller Wissenschaften — ihr Recht behaupten solle mitten unter all' den neu erwachsenden Ansprüchen und den wechselvollen Formen anderer Gebiete des Denkens. Er wußte wohl, wie sein

eigenes Leben zeigt [1] (sowohl durch die Erkenntnis der Realität der Religion, als durch die Erfahrung des zeitweiligen Verlustes derselben), daß Religion mehr ist als Theologie, daß das Christentum nicht nur eine Wissenschaft, sondern eine Lebenskraft ist [2]. Dennoch hielt er, sowohl in seinen Werken als in den Vorlesungen, die er gründete, fest an der Überzeugung der Vitalität der theologischen Wissenschaft [3]. Was er „Predigten" nannte, hat, der Natur der Sache gemäß, den Namen und Charakter von Vorlesungen angenommen, so daß wir zuweilen beinahe zweifeln, ob diese noch ein Recht haben, ihren Platz in der Kirche zu behaupten. Ihm lag der Gedanke fern, das Christentum in das Bereich des Gefühls und der praktischen Ausübung zu verweisen. Seiner Ansicht zufolge hieße das entweder zu wenig oder zu viel thun, — zu wenig, wenn das Christentum unwahr wäre, — zu viel, bei weitem zu viel, wenn es wahr ist.

Selbst von einem rein philosophischen Standpunkte aus betrachtet, hatte er sicherlich recht. Die Theologie muß den Charakter einer Wissenschaft anstreben, wenn unsere Gotteserkenntnis eine Lebenskraft sein soll.

Durch das zweifache Licht innerlichen Sichbewußtwerdens und äußerlicher Beobachtung unterscheidet der Mensch zwei ihn umgebende Welten, denen er beiden in verschiedenem Grade angehört: die materielle Welt der Dinge, mit der er durch seinen Körper verbunden ist, — die geistige Welt der Personen, in der er kraft seines Geistes einen Platz beansprucht. In der Erkenntnis beider ist er nicht befriedigt, bis der natürliche Instinkt und praktisches Kennenlernen sich zur Wissenschaft erheben.

Jedoch auch mit der, wenn auch noch so genauen Kennt-

nis dieser beiden Welten, als getrennter Gebiete, kann er sich unmöglich beruhigen. Denn er weiß, daß sie nicht getrennt sind, da sie sich in der Wirklichkeit gegenseitig beeinflussen. Ebenso kann er sich weigern, sie als zwei unterschiedene Gebiete zu erkennen, denn sie widerstehen jedem Versuche, auch dem kühnsten und geistreichsten, sie thatsächlich zu einem Gebiete zu verschmelzen, indem man entweder den Geist materialisiert oder die Materie vergeistigt. Unterschieden sind sie und doch nicht getrennt, keines das andere hervorbringend, jedoch jedes das andere voraussetzend. Was kann dies bedeuten?

Der Begriff einer Macht — man nenne sie, wie man will, Natur, Schicksal, Gott —, die über beiden steht, beide erschaffend, regierend, verbindend, ist eine absolute Notwendigkeit alles Denkens. Jedoch mit dem Momente seines Erfassens tritt man in die Sphäre der Theologie. Zuerst, wie die moderne Philosophie von der menschlichen Begriffsentwickelung lehrt, mit den „ersten Gedanken" der einfachen Intuition; diese werden, wenigstens teilweise, beiseite geschoben von den „zweiten Gedanken" metaphysischer Ideen und physikalischer Beobachtung, kehren aber, sowohl in der Theorie als in der Wirklichkeit, unfehlbar wieder in den „dritten Gedanken" reifer Überlegung, welche, einem unabänderlichen Gesetze des Wissens gemäß, die einfache Intuition der „ersten Gedanken" mit der Hilfe der „zweiten Gedanken" zurechtstellen und erweitern müssen.

Man nehme welches Gebiet man will, jede Wissenschaft endigt, wie schon vor langer Zeit sehr wahr gesagt worden ist, in einem unerklärlichen Mysterium. Wer kann das Geheimnis von dem letzten Grunde der Dinge, von dem Ursprung der Materie ergründen?[4] Wer kann mit unfehl-

barer Gewißheit das Wesen und das Entstehen des Geistes deuten? Wer kann, trotz alles Forschens, Gott so erkennen, daß er das Unendliche zu einem dem endlichen Verstande faßbaren Begriffe reduziere? Dennoch verhindert, in jedem Gebiete des Denkens, diese notwendige Grenze der Wissenschaft nicht, daß diese, so weit sie reicht, wahr sein kann in der Theorie und nutzbringend in ihren Resultaten. Wiederum ist es wahr, daß, wenn wir in der Stufenleiter des Seins aufwärts steigen — von der Wissenschaft der anorganischen Natur zu der Wissenschaft des organischen Lebens, von dieser zu derjenigen der Menschheit und weiter zu der von dem Wesen Gottes —, wir bei jeder höheren Stufe finden, daß die Resultate, zu denen wir gelangen, weniger bestimmt und meßbar werden, dagegen feiner, tiefer, dem Kerne unseres Lebens näher tretender. Auf jeder höheren Stufe stellt sich das menschliche Wissen treffender dar als die teilweise „Erkenntnis dessen, was“ (mit Bezug auf vollständiges Verständnis) „alle Erkenntnis übersteigt“. Dennoch fühlen wir auch hier das Walten des Gesetzes, „daß das eine immer dem andern die Wage hält“. Wird die Wissenschaft umfassender, so empfangen wir auch neue Kräfte, die Grundlehren derselben zu erkennen. Zu der bloßen Beobachtung, die in der physischen Sphäre die allein anwendbare ist, gesellt sich in der psychischen Sphäre das Zeugnis des inneren Bewußtseins, und diesem zweifachen Zeugnisse der Beobachtung und des die Erkenntnis Gottes anstrebenden Bewußtseins kommt, wie die Menschen jederzeit geglaubt haben, eine deutliche Selbstoffenbarung Gottes entgegen, wie wir Christen glauben: die Offenbarung des Wesens Gottes in der Person des Herrn Jesu Christi.

Ich folge daher sowohl dem Geiste, in dem diese Vor-

lesungen gestiftet wurden, als dem Gebote der Vernunft, wenn ich für die Theologie das Recht behaupte, als Wissenschaft betrachtet zu werden, als reale Wissenschaft, so gut wie die Wissenschaften, die sich mit der Ergründung der Natur oder des Menschen beschäftigen, obgleich sie ohne Zweifel viel schwieriger und geheimnisvoller ist, als eine von diesen, überdies viel wichtiger für das wahre Leben der Seele und endlich absolut notwendig um die Harmonie zwischen den beiden anderen herbeizuführen. Ich glaube, dieser Anspruch ist für die dauernde und universelle Realität der Religion eine absolute Lebensbedingung. In dem Leben des Individuums kann die Religion existieren bloß als eine begeisternde Empfindung und als eine praktische Macht; sogar in der Kirche kann es Zeiten geben, in denen das Forschen nach den Grundprinzipien zu schlafen scheint. Aber für das Menschengeschlecht, für das Gesamtleben der Menschheit entsagt eine Macht, welche die Prüfung der Vernunft scheut, welche den Menschen darauf anweist, sich aus dem Gebiete des Denkens in das Wolkenland der Empfindungen oder in die Vielgeschäftigkeit der Werke zu flüchten, notwendigerweise jedem Anspruche auf eine permanente Herrschaft über den Menschengeist.

II. Wenn wir also die Theologie als Wissenschaft behandeln, können wir in ihr deutlich jene zweifache Teilung der intellektuellen Arbeit unterscheiden, deren ich schon kurz erwähnte. Es ist möglich (wie viele meiner ausgezeichneten Vorgänger in diesen Boyle-Vorlesungen gethan haben), eine einzelne Frage der Theologie aufzunehmen und sie so zu behandeln, daß diese Arbeit epochemachend wird in der Geschichte des Denkens. Anderseits ist es möglich, diese eigenartige Arbeit ganz beiseite lassend, die verschiedenen Zweige

der gesamten Theologie, soweit sie schon erforscht sind, zu betrachten, um sich einen Begriff zu machen von ihren Beziehungen zu einander, — um zu sehen, ob sie alle in einem gemeinsamen Punkte konvergieren und ob ihre Zeugnisse jene Zeichen der Unabhängigkeit von einander und der Übereinstimmung mit einander an sich tragen, welche die Menschen veranlaßt haben, den Grundsatz als allgemein gültig anzunehmen, daß „in dem Munde zweier oder dreier Zeugen eine Sache bestehen soll". Diese letztere Art der Arbeit will ich, mit Gottes Hilfe, zum Gegenstande der diesjährigen Vorlesungen machen. Ist diese Art auch möglicherweise die bescheidenere, so läßt sich dennoch zu ihren Gunsten sagen, daß sie Betrachtungen mit sich bringt, die leicht zu sehr vernachlässigt werden in einer Zeit, in der eine übermäßige Teilung der intellektuellen Arbeit stattfindet. Jedenfalls darf man nicht übersehen, daß, wenn man bei derselben zu irgend feststehenden Resultaten gelangt, diese einen großen Einfluß auf die Menschen im allgemeinen ausüben werden, und daß sie deshalb zeitgemäß ist in unseren Tagen, in denen theologische Spekulation in populärer Form in allen Schichten der gebildeten und halbgebildeten Klassen verbreitet ist.

Die Arbeit, welche der Stifter dieser Vorlesungen im Auge hatte [5], zerfällt in drei Teile. Erstens, die Wahrheit der Religion im allgemeinen — d. h. der Erkenntnis eines persönlichen, mit dem Menschen im Verkehr stehenden Gottes — soll gegen die Angriffe des Atheismus verteidigt werden, mag nun dieser in verschleierter oder in unverschleierter Form auftreten. Zweitens, die Notwendigkeit einer bestimmten Offenbarung und eines festen, auf diese begründeten Glaubensbekenntnisses, soll aufrecht erhalten werden

denen gegenüber, die der Stifter „Theisten“ nennt, die aber allgemeiner unter der ungenaueren Bezeichnung „Deisten“ bekannt sind. Endlich drittens, die wesentliche und einzige Wahrheit des Christentums soll den anderen anerkannten Religionen gegenüber verteidigt werden. Unsere Gegner in den letzten zwei Punkten der Argumentation sind unsere Verbündeten in dem ersten. Heute will ich Ihre Aufmerksamkeit nur auf diesen lenken. Betrachten Sie die konvergierende Kraft der verschiedenen Gedankenreihen der sogen. „natürlichen Theologie“ mit Bezug auf die Wahrheit, welche Deisten, Heiden, Juden und Mohammedaner, wenn auch in verschiedenen Graden der Wärme und Gewißheit, mit den Christen teilen. Die Wahrheit, die so herrlich in den Worten ausgedrückt ist: „Höre, o Mensch, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott“, ist kein unfruchtbarer Glaube. Im Verhältnisse zu der Gewißheit, mit der er erfaßt wird, wird er die Schlußfolgerung nach sich ziehen: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte, von ganzer Seele und von allen deinen Kräften.“ Wie mannigfaltig auch die Klüfte sind, die den Menschen vom Menschen scheiden, keine ist dem Grundunterschiede zu vergleichen, der sich geltend macht zwischen einem Leben, in dem Gott ist, und einem Leben, in dem Er nicht ist.

III. Beachten Sie, mit Bezug auf dieses Grundprinzip, daß der Stifter dieser Vorlesungen, indem er dem Dozenten die Pflicht auferlegt, „die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen“, ihm offenbar nicht die Aufgabe stellt, diese Wahrheit de novo festzustellen, sondern die, sie gegen „etwaige Einwände oder Angriffe zu verteidigen“.

In der wahren Bedeutung dieser Anweisung sehe ich die Anerkennung einer großen Thatsache, deren Realität nicht

wirklich in Zweifel gezogen werden kann, deren ganzes Gewicht aber oft übersehen werden kann und übersehen wird — der Thatsache nämlich, daß der Glaube an Gott der Grundgedanke alles menschlichen Denkens ist. Den Beweis für seine Behauptung zu führen ist viel mehr die Obliegenheit des Atheisten oder Pantheisten als des Theisten. Er muß die Existenz dieses Glaubens erklären, der unzweifelhaft ebenso instinktiv und weitverbreitet und ebenso augenscheinlich unvertilgbar ist, wie die Anerkennung der Existenz von Recht und Unrecht oder des Bewußtseins der Freiheit des menschlichen Willens. Er wird allerdings, und zwar von seinem Standpunkte aus vernunftgemäß, die Folgerichtigkeit des alten Axioms „in dem Menschen sei nichts unnütz" leugnen, — wird leugnen, daß jedem Glauben eine objektive Realität, jedem geistigen Bedürfnisse eine Befriedigung entsprechen muß. Denn jenes Axiom setzt in dem Universum die Absicht, die Weisheit und die Güte eines persönlichen Gottes voraus [6]. Aber, ich wiederhole es, er hat das Urteil der Menschheit gegen sich. Entweder er muß die Menschen in dem ungestörten Besitze dieses universellen und natürlichen Glaubens lassen, oder er muß einen Grund angeben, weshalb dieser Glaube von dem Throne im Reiche des Denkens gestoßen werden soll, den er von Anfang an eingenommen hat. Wie ist er auf denselben gelangt? Es ist sicherlich keine genügende Antwort, seine Existenz auf eine „immanente Tendenz zur Personifikation" zurückzuführen. Denn die Frage entsteht sofort: „Woher kommt diese immanente Tendenz?" Eine „immanente Tendenz" ist nur ein anderer Name für ein natürliches Gesetz des Denkens. Wenn die Existenz eines solchen Gesetzes nicht ein einleuchtendes Argument für eine entsprechende Wahrheit ist, hört alles vernünftige Denken auf.

Es ist mir nicht unbekannt, daß die behauptete Thatsache selbst in Frage gestellt worden ist. Niemand kann die Existenz der verschiedenen Religionsformen leugnen, die das ganze Gebiet der Menschheit sowohl dem Raume als der Zeit nach decken; aber gerade wie man mit Bezug auf das moralische Bewußtsein gesagt hat, die faktisch bestehenden Variationen des Begriffes von Recht und Unrecht erschüttern den Glauben an die Befähigung des Menschen Recht und Unrecht, als abstrakte Begriffe, zu unterscheiden, so hat man auch mit Bezug auf die Religion behauptet, die verschiedenen Formen der Gottesidee seien so mannigfaltig, so verwunderlich, so einander widersprechend, daß man mit Recht sagen könne, sie heben einander auf. Ich glaube, daß weder in der Moral noch in der Religion diese Ansicht das Licht ernster Prüfung verträgt.

Werfen Sie einen Blick auf die verschiedenen Religionen der Welt, von dem niedrigsten Fetischdienste bis zum höchsten und reinsten Monotheismus, ein Element ist allen gemeinsam — der Glaube an eine persönliche Macht, an einen Geist, einen Willen, der alle Dinge regiert. Sogar da, wo die sogen. Naturmächte angebetet werden, das Licht, der Himmel, die Erde — δῖος αἰθήρ, παμμήτωρ τε γῆ —, werden diese jedesmal personifiziert, und es ist sehr beachtenswert, daß die Formen dieser Personifikationen so rasch wechseln, daß endlich nur der Begriff der Persönlichkeit das bleibende Prinzip bildet und die ursprüngliche Ideenverbindung gänzlich verloren geht. In dem Maße, als der Mensch sich der Überlegenheit des ihm innewohnenden Geistes über die materiellen Naturkräfte bewußt wird, nimmt seine Idee der göttlichen Persönlichkeit bestimmtere Formen an, wenn sie sich auch in Attribute kleidet, die der unvollkommenen

Menschennatur angehören [7]. Wenn er zu der Einsicht heranreift, daß die höchste regierende Macht etwas Größeres ist, als die Naturkräfte und die Menschheit, spricht er von ihr in unbestimmteren, geheimnisvolleren Ausdrücken. Aber er personifiziert sie dessenungeachtet. Er mag sie nennen Natur, Gesetz, „ein Etwas, das nicht er selbst ist", dennoch spricht er von ihr und denkt von ihr, als von einer aktiven Macht. Er mag, wie in der sinnreichen Satire des griechischen Dramatikers, Zeus entthronen, aber bewußt oder unbewußt schafft er sich einen persönlichen Gott aus dem „Strudel" des unbekannten Gesetzes und der Kraft, die er für den Uranfang erklärt [8].

Alle die mannigfaltigen Korruptionen der Gottesidee sind durchaus nicht imstande, den Grundbegriff eines persönlichen Herrschers zu zerstören. Der Glaube, wie ihn die Epistel an die Hebräer schildert, scheint ebenso instinktiv, wie die Vernunft, das Gewissen, die Liebe [9]. Der Mensch „hält sich an den, den er nicht sieht", wenn auch durch die Nebel des Zweifels nnd durch die entstellende Fata Morgana des Aberglaubens, „als sähe er ihn". Ebenso universell, wenn auch vielleicht größeren Entstellungen und größerer Verdunkelung ausgesetzt, ist der Glaube, dieser so universell anerkannte, höchste Wille werde geleitet von den höchsten Attributen einer geistigen Natur, Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe. In den ersten, noch roheren Stadien des Denkens mag man sich diesen Willen als einen solchen vorstellen, der Gehorsam und Anbetung als das eine, was not thut, betrachtet, und daher Gebet und Opfer höher achtet als Herzensreinheit und Wahrhaftigkeit oder als einen solchen, der persönliche Gunst gegen das Individuum an die Stelle der allgemeinen Gebote der Gerechtigkeit treten läßt. Dieser Begriff gehört

dem unreifen, aber sicherlich nicht unnatürlichen Stadium des Denkens an, welches, wie in der Kindheit, seine einzige Tugend in der Unterwerfung unter eine höhere Weisheit und Macht findet. Es kann auch geschehen, daß die Menschen, in dem Bewußtsein der Verwirrung und der Widersprüche, die in der Welt bestehen, der höchsten Macht (oder mindestens übernatürlichen Mächten) die Fehler, die Blindheit, die Parteilichkeit zuschreiben, deren sie sich selbst bewußt sind. Aber diese Mängel verschwinden allmählich, besonders wenn wir zum Monotheismus vorschreiten. Der höchste, persönliche Wille wird erkannt als einer, der in der Schöpfung der Dinge einen Zweck verfolgt, in der Regierung der Menschen von einem sittlichen Prinzip geleitet wird. Ist dieser Fortschritt einmal erreicht, dann ist kein Rückschritt mehr möglich. Der wahre und höhere Begriff vernichtet alle anderen. Trotz all seiner Unvollkommenheit erhebt sich der Menschengeist zu dem Begriffe nicht nur eines mächtigen, sondern eines weisen und guten Gottes.

Ist nun einmal der Glaube an einen persönlichen Willen vorhanden, so ist der Übergang zum Monotheismus — zu einem bedingten oder unbedingten Monotheismus — nur noch eine Frage der Zeit.

1) Der Polytheismus — der Glaube an viele Götter — ist nur ein kurzer Haltepunkt des Denkens. Erzeugt durch die Wahrnehmung vielfältiger Kräfte, verschwindet er bei der Erkenntnis einer der Vielheit zugrunde liegenden Einheit. Man untersuche jedes polytheistische System — das griechische, römische, germanische —, schließlich findet man in jedem einen einzigen Gott, — bald eine Urgottheit, von der alle anderen abstammen, bald einen höchsten Gott, vor dem sich alle anderen beugen. Die vielen Götter sind nichts als

übermenschliche, erschaffene Wesen. Der Christ, welcher an die Existenz solcher Wesen glaubt und der keinen Grund sieht, weshalb er nur eine Metapher sein soll[10], wenn ihnen im alten Testamente Dienstleistungen nicht nur geistiger, sondern auch physischer Natur zugeschrieben werden, wird nicht ermangeln, in den Irrtümern eines echten Polytheismus ein Substrat entstellter Wahrheiten zu erkennen. Aber in jener merkwürdigen Form des Polytheismus, den man Henotheismus oder Kathenotheismus genannt hat (wahrscheinlich eine Übergangsphase zu der gewöhnlicheren Form, in welcher jede Gottheit abwechselnd als unabhängig von den übrigen gedacht wird, als die einzige Gottheit, die dem Geist des Anbetenden im Augenblicke des Gebetes gegenwärtig ist, wie in der Religion der indischen Vedas[11]), sehen wir noch deutlicher, daß wir nur πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία („eine Person mit vielen Namen") vor uns haben. Es giebt nur eine Gottheit. Sie manifestiert nur ihre verschiedenen Attribute jedesmal unter dem Namen eines neuen Gottes.

Schon einen längeren Haltepunkt bietet der Dualismus in seinen verschiedenen Formen, d. h. in dem Begriffe zweier Mächte — seien diese Geist und Materie, seien sie das gute und das böse Princip —, als deren Schlachtfeld die Welt gedacht wird. Er ist das schmerzliche Bewußtsein von der mysteriösen Existenz des Übels in der Welt, dem er entspringt. Aber bei genauerer Untersuchung finden wir wieder, nicht nur, daß der Gott des Lichtes der allein wahre Gott ist, dem der Gott der Finsternis an Macht nachsteht und von dem dieser letztere bestimmt ist überwunden zu werden, sondern auch, daß hinter diesen beiden rivalisierenden Gottheiten sich in schattenhafter, undeutlicher Majestät die Erscheinung eines älteren Wesens erhebt, dem die beiden an-

deren ihren Ursprung verdanken[12]. Diese Lösung des Geheimnisses ist deshalb nur eine temporäre und versuchsweise. Wenn sie uns vor kurzem vorgeführt wurde als eine Lehre modernen Denkens, so können wir darin nur das verzweifelte Aufgeben der Hoffnung sehen, eine letzte und wahre Lösung zu finden[13].

Diese unvollkommenen Denkformen müssen beide weichen. Der Monotheismus behält die Oberhand dem Prinzip gemäß, daß „die tauglichste Form die übrigen überlebt". Ursprünglich, wie ich glaube, in instinktmäßiger Form dagewesen, erscheint er wieder in voller Kraft nach den mißglückten Versuchen dieser abergläubischen Religionssysteme, die auf halbem Wege zwischen Himmel und Erde stehen bleiben. In diesem Augenblicke herrscht er offenkundig über die größere Hälfte der Welt und zwar über die gebildetsten Menschenrassen in der christlichen, jüdischen und mohammedanischen Religion, welche letztere nur ein wilder Sprosse der anderen beiden ist, verborgen liegt er auch den anderen, scheinbar viele Götter anerkennenden Religionen zugrunde.

2) Eine sonderbare Ausnahme von diesem universellen Glauben der Menschheit bietet sich uns dar in dem Buddhismus, den man die „Religion der Verzweiflung" genannt hat. Einer Hauptautorität[14] auf diesem Gebiete zufolge, „hat er keinen Gott, nicht einmal einen unbestimmten und verworrenen Begriff von einem Weltgeiste, in den die Menschenseele sich auflösen könnte. Ebenso wenig statuiert er die Natur in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes. Er kann nicht die Menschenseele, die er nicht einmal erwähnt, in Verbindung bringen mit einem Gott, den er nicht kennt, noch mit einer Natur, die er ebenso wenig kennt". Nichts kann

vollständiger verneinend sein als der Buddhismus. Es giebt kaum einen Punkt in dem modernen Nihilismus oder der neuesten Bewußtseinsleugnung, der nicht anticipiert worden wäre in dieser trostlosen Verleugnung des Daseins Gottes und der wahren Persönlichkeit des Menschen, in dieser Lehre von einem immerwährenden Vergehen und Ebben als dem Gesetze alles Seins, von dem Schmerze als dem Gesetze alles bewußten Seins, von der Hoffnung auf Vernichtung als dem einzigen, höchsten Glück des Menschen. Es ist dieser vollkommen negative Charakter dieser Religion, der jede Möglichkeit geistiger Thätigkeit, edler Unternehmungen oder fortschrittlicher Entwickelung der Menschheit ausschließt. Wie eine schwere Wolke hängt der Buddhismus über der stagnierenden, fortschrittsunfähigen Zivilisation Mittelasiens; in seiner eigentlichen Heimat, in Ceylon, erwartet er mit gefalteten Händen den voraussichtlichen Triumph des Christentums; er ist die einzige Religion, die ihr eigenes, absolutes Erlöschen vorhersagt[15]. Es ist höchst lehrreich zu beobachten, wie jämmerlich der Buddhismus als praktische Religion sich abmüht, aus diesem trostlosen Gefängnisse der Negation in irgendeine Form positiven Glaubens zu entrinnen. Ich will nicht von dem bedeutungsvollen Faktum sprechen, daß neben den buddhistischen Tempeln sich Altäre erheben, welche, von den Priestern ignoriert und dennoch geduldet, niedrigeren Gottheiten geheiligt sind, wo diese, als Mächte, die über das Leben des Menschen Gewalt haben, in halbzweifelndem Glauben angebetet werden[16]. Aber was sollen wir von der noch wunderbareren Thatsache sagen, daß Buddha selbst — als Inkarnation der Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe in einem Menschensohne, in dem Attribute vereinigt sind, die im Grunde nur einem Gotte zukommen — praktisch zu einem

Gott erhoben wird von den Tausenden, die seine Tempel füllen und vor seinem gigantischen Bilde „sein Gedächtnis“ mit ihren Gaben ehren? „Er, der in dem ganzen Universum keinen Platz gelassen hatte für ein göttliches Wesen, ist selbst zum Gott erhoben worden von der Masse, die einen persönlichen Gott, den sie verehren, einen König, den sie anrufen, einen Freund, vor dem sie das Herz ausschütten kann“, nötig hat[17]. Wie wunderbar lehrreich ist es, daß da, wo kein Gebet sich zu Gott zu erheben vermag, die Menschen knieen und sich beugen vor dem Bilde Buddhas und bekennen, „daß sie ihre Zuflucht nehmen zu Buddha, dem Gesetze oder Wort und den Priestern, um der Furcht vor ferneren Existenzen, vor Gewissensangst, Körperschmerzen und dem Elend der vier Höllen zu entgehen!“[18] Wie schmerzlich bezeichnend für den Rückfall aus dem Atheismus in den Aberglauben ist die Anbetung, welche dem Zahne Buddhas, den Überbleibseln seines Körpers auf dem Scheiterhaufen, den Gegenständen, die er benutzt, ja seinen Fußtapfen selbst gezollt wird. Auch ist dieses nicht wunderbar, denn in Buddha sehen die Buddhisten die Personifikation jener seltsam erhabenen, obgleich asketischen Sittlichkeit, jener „Erleuchtung“, die die Geheimnisse des Universums durchdringt, die ihnen allein übrig bleiben in dem Schiffbruche aller anderen Glaubenssatzungen. Wunderbar aber lehrreich ist der Mangel an Logik, mit dem sie ihn für nicht existierend halten und dennoch ihr Vertrauen in ihn setzen. Und sogar das Nirwana selbst — mag nun die Vernichtung in demselben als die Vernichtung alles Wünschens oder als die Vernichtung des bewußten Lebens gedacht werden — erscheint den meisten — „mit Ausnahme einiger verhärteter Philosophen oder ekstatischer Träumer“ — als ein unklar er-

kanntes Paradies, das um so lieblicher winkt, je düsterer ihr Begriff von diesem Leben ist. In ihm hoffen die Menschen befreit zu sein „von der Last des Fleisches, von Sorge und Arbeit; die Bösen werden sie hier nicht mehr belästigen, die Müden werden Ruhe finden". Also sogar hier, in der eigentlichen Heimat eines scheinbar vollständigen Atheismus, finden wir das Zeugnis der Menschenseele von einer persönlichen Macht, einer Macht, die etwas ganz anderes ist, als ein bloßes Gesetz oder eine alles erfüllende Weltseele. Wenn auch mit stammelnden Lippen und lallender Zunge, muß sogar der Buddhismus einstimmen in die große Schar von Zeugen, durch deren direktes Zeugnis der Glaube an Gott festgestellt wird[19].

IV. Dennoch kann ich nicht umhin, diesem direkten Zeugnisse ein anderes universelles Zeugnis hinzuzufügen, das gerade durch seinen indirekten Charakter wirkt. Ich meine dasjenige der menschlichen Sprache. Man nehme welche Sprache man will — vorausgesetzt, sie habe den Zustand elementarer Barbarei überschritten —, man versuche in ihr das System des Weltalls zu beschreiben und der Macht Erwähnung zu thun, die, welches Wesens sie auch sein mag, die uranfängliche und höchste ist — unter deren Einflusse alle Dinge existieren und die Menschen handeln und denken —, man wird es unmöglich finden, ein Dutzend Sätze zu bilden, ohne Ausdrücke zu gebrauchen, die eine persönliche Macht voraussetzen, welche herrscht durch den Geist, mit einem Zwecke und mit vorbedachtem Willen[20]. Wenn die Menschen, von der unbelebten Natur redend, die in ihr waltenden Kräfte und Gesetze schildern — sei es in streng wissenschaftlichen Ausdrücken, sei es mit rhapsodischer Begeisterung, die ihnen die Stelle religiöser Begeisterung ver-

tritt —, sie müssen wieder und wieder Wendungen gebrauchen, die entweder nichts bedeuten oder einen Gott in der Natur verkünden, einen verschleierten, unvollkommenen, launischen Gott vielleicht, aber dennoch einen persönlichen Gott. Wenn sie, mit Bezug auf die höhere, persönliche Welt, von der Kraft des Gesetzes reden, ist es höchst bemerkenswert, daß dieser Ausdruck „Gesetz“ — ein Ausdruck, der leider doppelsinniger und unbestimmter angewandt wird, als irgendein anderer —, daß dieser Ausdruck, sage ich, dem politischen Gebiete entlehnt ist, in welchem er die Deklaration eines persönlichen Willens bedeutet, einen realen Begriff bezeichnet, der von einer realen, effektiven Macht unterstützt wird. Ohne die persönlichen, mit diesem Ausdrucke verbundenen Beziehungen könnte er nie in befriedigender Weise als Erklärung des Ursprunges oder des Grundes der Dinge gebraucht werden[21]. Diese Thatsachen müssen als Thatsachen jedem von uns geläufig sein. Sie gehören nicht einem Zeitalter oder einer Sprache an, sondern allen Zeitaltern und allen Sprachen. Sie sind der Ausdruck jener „vox populi“, welche schließlich immer die letzte Instanz bildet für das „Ja“ oder „Nein“ in allen großen Fragen des menschlichen Lebens. Und es ist sicherlich unmöglich, ihre Wichtigkeit zu überschätzen als Zeugnis für den Satz, daß der Glaube an einen persönlichen Gott ein dem menschlichen Denken immanentes Gesetz ist. Die erfahrensten Juristen sagen uns, daß die Zeugenaussagen den größten Eindruck hervorbringen, welche zufällige, fast unbewußte Aussagen sind, von vielen Seiten kommen und die Sprache des Herzens reden. Diese Art von Zeugnis entdecken wir in der menschlichen Sprache mit Bezug auf die große, uns vorliegende Frage.

Diese Berufung auf das universelle Zeugnis der Sprache

für die Existenz eines Gottes kann für keinen von uns etwas Neues sein. Ich kann aber nicht umhin, zu glauben, daß wir diese Thatsache zu sehr als eine selbstverständliche hinnehmen und deren volle Realität und Bedeutung nicht genügend erkennen. Dieses Zeugnis ist nicht nur ein schlechterdings allgemeines, es ist auch ein beharrliches. Seine Allgemeinheit beweist die Existenz dessen, was man religiösen Instinkt nennt. Aber das ist noch nicht genug: es ist auch stetig andauernd. Es gehört der Sprache an, nicht nur in ihrer rudimentären Entwickelung, sondern auch dann, wenn sie zur Vollkommenheit des Ausdruckes fortschreitet und sich den feinsten und tiefsten Gedanken anbequemt. Wer es versucht, es los zu werden in der Beschreibung der von der höheren Wissenschaft erreichten Resultate, gelangt zu einer schlechtweg unerträglichen Schwerfälligkeit des Ausdruckes und selbst bei einer, mit größter Vorsicht gewählten, abstrakten Ausdrucksweise gelingt es ihm nicht, den unabweisbaren Begriff der Persönlichkeit ganz zu vermeiden. Diese Permanenz, deren Thatsächlichkeit sich schwerlich leugnen läßt, hat eine ihr ganz eigentümliche Bedeutung. Sie zeigt, daß dieser religiöse Instinkt, bei aller Modifikation der Form, dem Wesen nach unerschüttert dasteht vor dem erwachenden Gedanken, und wenn der Menschengeist sich in die verschiedenen Disziplinen des Denkens vertieft, begleitet er ihn beständig, allmählich aus einem bloßen Instinkt zu einem rationellen Prinzip heranwachsend, seine Schlußfolgerungen zu Systemen ordnend und sie mit anderen Formen des Denkens in Einklang bringend.

V. Dieses universelle Zeugnis der Menschheit nimmt demnach in seinen beiden Hauptrichtungen — in dem direkten Zeugnisse der Religionen und in dem indirekten Zeugnisse der Sprachen der Welt — denselben Verlauf. Es

beginnt mit rudimentären Begriffen; es entwickelt diese allmählich zu vollständigen Denksystemen, wobei es mannigfaltige, einander widersprechende Formen annimmt, von denen schließlich die tiefsinnigsten und wahrsten die anderen überleben.

Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes zwischen den ersten instinktiven Gedanken und den „dritten Gedanken" des entwickelten, rationellen Prinzips (den Coleridge so nachdrücklich hervorhebt) ist der wesentliche Mangel des Comteschen Systems, welches drei verschiedene theoretische Phasen annimmt, die es den menschlichen Geist in jedem Zweige des Wissens durchmachen läßt — nämlich die theologische, die metaphysische und die sogen. wissenschaftliche oder positive. Es ist aber einleuchtend, daß diese Phasen durchaus nicht gegensätzlich sind, einander keinesfalls ausschließen. Der theologische Begriff — d. h. der Glaube an Gott — mit dem wir es zu thun haben, mag sich in erster Instanz dem Geiste darbieten als die einzige notwendige Erklärung nicht nur des „Warum", sondern auch des „Wie". Die Analogie mit unserer eigenen, individuellen Thätigkeit kann so weit verfolgt werden, daß sie zu dem Gedanken einer direkten und selbständigen Einwirkung der Gottheit in jedem Falle und auf jedes Individuum führt. Auf dieser Stufe ist der Begriff ein unvollkommener und bedarf der Zurechtstellung, die er bald erfährt. Aber die Entdeckung von „Gesetzen", d. h. allgemeinen Methoden der Thätigkeit, oder von Prinzipien, d. h. Attributen des höchsten Geistes, die teilweise von den Menschen verstanden und reflektiert werden können, als bestimmender Agentien in der Regierung der Welt, streitet auf keine Weise gegen den Begriff eines Gottes als der letzten Ursache aller Dinge, eines Gottes, dessen Wille

sich für uns ausdrückt in den Gesetzen sowohl des physischen als des psychischen Lebens. Im Gegenteil, dieser Begriff allein giebt den metaphysischen Forschungen Vollständigkeit. Wiederum mit Bezug auf die „positive" Untersuchung, Tabellarisierung und Klassifizierung der Thatsachen ist es klar, daß diese manchen unreifen metaphysischen oder theologischen Begriff aufzuklären vermag; sie mag zur Vorsicht, Bedachtsamkeit, Bescheidenheit auffordern in jeder Art von Spekulation. In der That, die Anhäufung der Schätze induktiver Wissenschaft hat in allen Richtungen zu solchen Resultaten geführt. Aber dieser positiven Phase die Macht zuzuschreiben, schließlich die anderen beiden überflüssig zu machen, heißt den Gesetzen menschlichen Denkens widersprechen. Im Namen der echten Wissenschaft so gut wie im Namen der echten Religion widersetzt sich der Geist standhaft den Versuchen der positiven Philosophie, ihm die Pflicht zu oktroyieren, „das vergebliche Suchen nach absoluten Begriffen, nach dem Ursprung und Zweck des Weltalls und nach den Gründen der Naturerscheinungen aufzugeben"[22]. Es ist mehr wahre Philosophie in der alten Beschreibung der Vorrechte des menschlichen Verstandes im Vergleiche zu dem tierischen Instinkte, daß er „**consequentia cernit, causas rerum videt ... rebus praesentibus adjungit atque adnectit futuras**"[23]. Der Versuch, die Ausübung dieser Rechte zu unterdrücken muß ein vergeblicher sein, sogar wenn der Geist nur das Weltall betrachtet. Er ist doppelt vergeblich, wenn der Geist, zum Selbstbewußtsein gelangend, die Fragen aufwirft: „was bin ich?" — „woher komme ich?" — „wohin gehe ich?" Die Erfahrung lehrt, oft durch groteske oder pathetische Extravaganzen, daß die Seele, wenn sie Gott nicht finden kann (oder vielmehr, wie ein Christ sagen sollte, wenn sie von

Gott nicht gefunden werden kann), sich ein Surrogat schafft, dem sie die Verehrung nicht nur intellektueller Anerkennung, sondern auch eines anbetenden Kultus zollt.

Dieser Entwickelungsprozeß von instinktiven Begriffen zu endgültigen, rationellen Ideen vermittelst der Korrektion durch Beobachtung und Generalisation, den wir hier der religiösen Erkenntnis zuschreiben, ist unstreitig ein Entwickelungsprozeß, den wir in dem Wachstum der großen Gesetze alles menschlichen Denkens beobachten können, sowohl in der Sphäre der Intelligenz als in der der Ethik.

Betrachten Sie den thatsächlichen Entwickelungsgang aller Erkenntnis in den beiden Sphären des Universums — dem Ego und dem Non Ego — der kleinen inneren und der großen äußeren Welt.

Das Bewußtsein des eigenen Ichs — der persönlichen Identität, des Willens, der Vernunft, des Vermögens zu begehren und zu handeln — ist dem kleinsten Kinde, wie dem vollständigsten Wilden, absolut instinktiv. Dennoch gilt von altersher eine klare und umfassende Erkenntnis des eigenen Ichs für die höchste Weisheit. Alle Erziehung durch von außen kommende Belehrung oder durch von innen kommendes Denken ist nichts anderes, als daß die Fähigkeiten zu bewußter Energie entwickelt werden, die schon in der ersten instinktiven Erkenntnis keimartig verborgen lagen.

Das Erkennen des Non Ego — sowohl in der uns umgebenden physischen als persönlichen Welt — ist wieder absolut instinktiv. Jeder, der sich mit Philosophie beschäftigt hat, weiß, daß es leicht ist, da wir diese Welt nur aus den auf unser Bewußtsein gemachten Eindrücken kennen, den Satz aufzustellen, daß wir keine andere

Gewißheit haben als die der Existenz dieser Eindrücke, und daß es möglicherweise gar keine objektive, diesen entsprechende Realität gebe. Aber alle solche Spekulationen sind nur Spielereien mit philosophischen Spitzfindigkeiten. Die Realität der äußeren Welt ist eine instinktive Annahme. Sie wächst zu einer „Form des Denkens" heran, indem wir diese äußere Welt beobachten, indem sie in uns Gedanken und Gefühle erregt, bis aus dieser instinktiven Kenntnisnahme das ganze Gebäude wissenschaftlicher Erkenntnis, der physikalischen sowohl als der metaphysischen, sich aufbaut. Die ganze Erziehung nach dieser Seite hin ist nur ein denkendes Verstehenlernen der mannigfaltigen uns umgebenden Dinge und Geschöpfe in ihren wahren Beziehungen zu uns und zu einander.

Dasselbe wiederholt sich im Gebiete der Ethik, soweit diese es nur mit der Erde zu thun hat. Die Liebe zu uns selbst und die Liebe zu unseren Nächsten sind die zwei hier herrschenden großen Gesetze. Sehen wir nicht, daß beide Empfindungen in ihrem Beginn instinktiv sind und allmählich zu festen, rationellen Prinzipien heranwachsen?

Die Liebe zu uns selbst beginnt mit dem Instinkt der Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung, mit der Freude an der Thätigkeit und an der Ausübung unserer Kräfte. Sie endigt mit der Erkenntnis, unser Ich sei ein Faktor in dem Universum Gottes und mit dem hieraus folgenden Entschlusse, unsere eigene Freiheit zu behaupten, unsere eigene Arbeit auf uns zu nehmen, unsere Rechte zu verteidigen und für diese wie für die zukünftige Welt die individuelle Vollkommenheit anzustreben, welche allein wahres Glück ist. In dieser Entwickelung ist sie, trotz ihrer intellektuellen und moralischen Entartung, ein Grundgesetz der Menschheit.

Keine Lebenstheorie darf sie ignorieren oder sie unter ihr richtiges Niveau herabdrücken.

Die Liebe zu unseren Nächsten — oder richtiger gesagt „das Treusein in der Liebe" zu den Menschen — ist wieder (Gott sei Dank) absolut instinktiv; dies sehen wir in der Glut der natürlichen Liebe im Menschenherzen und in dem natürlichen Schamgefühl, das die Wange rötet, wenn der Mensch sich einer Falschheit oder Unehrlichkeit bewußt wird. Aber dieser Instinkt entwickelt sich zu dem Begriffe wahrer, geistiger Einheit, welche die Menschen in verschiedenen Graden der Innigkeit mit einander verbindet, so daß es buchstäblich wahr wird, daß „wenn ein Glied leidet, alle anderen mit leiden", und die sozialen Pflichten und Bande als immanente Gesetze der Menschheit erscheinen, die neben der Selbstliebe existieren und diese beherrschen.

So behaupten sich die großen Gesetze des menschlichen Lebens. Den Instinkt haben alle Menschen gemein, wenn ihre Natur nicht intellektuell oder moralisch entartet ist. Das Prinzip erfassen sie in verschiedenen Graden, selten nur in seiner ganzen Höhe und Tiefe.

Von dieser halbinstinktiven, halb rationellen Erkenntnis geleitet, handeln sie, bis das Prinzip praktisch ihrem Leben seine Färbung giebt.

Es scheint mir von tiefer Bedeutung, die genaue Analogie des Wachstums der höheren Erkenntnis Gottes und der Liebe zu Ihm mit diesen universellen Vorgängen im Menschen zu beachten. Auch die Gottesidee finden wir erst als universellen Instinkt im Geiste aller Menschen. Später wird sie modifiziert von dem Verstande, dem Gewissen, der Einbildungskraft, den Empfindungen, bis sie sich zu den verschiedenen Religionssystemen entwickelt.

Auch hört die Analogie hier nicht auf. Dieser Entwickelungsprozeß wird nicht von jedem einzelnen Geiste selbständig durchgemacht; er durchläuft auch nicht alle seine Stufen in der Masse der Geister. Bald höhnisch, bald apologetisch, beruft man sich auf die Thatsache, die Religion sei für die Majorität der Menschen eine Empfindung, eine praktische Lebensregel, eine traditionell überkommene Lehre; jede Generation lerne sie durch das Lehren weniger Individuen. Wir antworten, daß wir uns wundern würden, wenn dem nicht so wäre, und meinen, wenn sie einen andern Charakter hätte, wäre sie nicht eine Macht, deren Bestimmung es ist, die Masse zu beeinflussen und die Geschicke der Welt zu lenken. Denn wir beobachten genau dasselbe bei den anderen großen Gesetzen der Menschheit. So wie es nur wenige Männer der Wissenschaft, wenige Metaphysiker oder Moralphilosophen giebt, in denen die intellektuellen oder moralischen Kräfte systematisch entwickelt sind, so giebt es auch nur wenige, die in der Theologie originelle Denker oder tiefsinnige Forscher sind. Für die Mehrzahl ist die Religion halb instinktiv, halb intellektuell. Sie ist ihnen bekannt, als die praktische Macht, welche die Arbeit des Lebens verrichten hilft, den Forderungen des menschlichen Daseins entspricht und die Rätsel unseres Wesens löst, soweit sie überhaupt lösbar sind. Diese Erkenntnis genügt, um die Seele zu retten und das Leben zu regenerieren. Es ist diese Art der Erkenntnis, die jederzeit in der Menschheit die herrschende ist. Aber je tiefer wir in sie einzudringen suchen, um so weiter können wir fortschreiten und bis ans Ende der Zeit immer neue „Tiefen der Weisheit und der Erkenntnis Gottes“ entdecken.

VI. Es liegt also eine Wahrheit in der althergebrachten

Bezeichnung „natürliche Religion“. Wir Christen müssen sie für eine irrtümliche halten, wenn sie im Gegensatze zu der geoffenbarten Religion gebraucht wird, als wenn die Selbstoffenbarung Gottes nicht ein integrierender Teil seines Weltplanes wäre. Wir sehen in der That, daß das, was gewöhnlich „natürliche Religion“ genannt wird, meistens nur ein schwacher Abglanz einer geoffenbarten Wahrheit sei. Jeder Menschenkenner muß sie für eine irreleitende Bezeichnung halten, wenn sie die Menschen zu dem Versuche veranlaßt (wie das in den alten Zeiten geschehen ist), ein förmliches Glaubensbekenntnis aus ihren Satzungen zu bilden, welches mit den wirklichen Religionssystemen der Welt in keinerlei Zusammenhang steht. Man könnte ebenso gut versuchen, den idealen Menschen ohne irgendwelche Eigentümlichkeit einer existierenden Rasse darzustellen. Aber so wie das, was die Juristen natürliches Gesetz nennen, das allgemeine Prinzip ist, das den Rechtssystemen der verschiedenen Völker zugrunde liegt und in ihnen verkörpert ist[24], so hat auch die Bezeichnung „natürliche Religion“ ihre Bedeutung. Sie lehrt uns, daß die Hauptidee der Religion — die Beziehung des menschlichen Geistes zu einem persönlichen Gott — so natürlich ist im tiefsten und weitesten Sinne des Wortes, daß man ohne sie das Bedürfnis des Menschenherzens nicht befriedigen und die Geschichte des Menschengeschlechtes nicht verstehen kann. Sie lehrt uns, was Paulus auf dem Marshügel lehrte, daß selbst im unwissenden Gottesdienste die Menschen einem unwiderstehlichen Gesetze gehorchen, welches sie treibt, mit bewußtem Denken nach dem zu tasten und zu suchen, der in der That „nicht ferne von einem jeglichen unter uns ist, und in dem (mit oder ohne unser Wissen) wir leben, weben und sind“.

Wie dieser Instinkt entwickelt, modifiziert, aber nie zerstört wird durch die Betrachtung der verschiedenen Gebiete des Denkens, werden wir später versuchen zu erkennen. Bis dahin bitte ich Sie, die Bedeutung dieser Thatsache an sich gründlich zu bedenken. Wenn der Erfinder einer Maschine überzeugt ist, er habe die Naturkräfte für sich, spottet er jedes materiellen Hindernisses und jedes theoretischen Einwandes. Wenn ein Staatsmann sagen kann: „das Gesetz der menschlichen Natur ist auf meiner Seite, und die Zeit selbst wird für mich kämpfen", so fürchtet er keine Opposition, auch nicht die bestorganisierte und stärkste. Wenn wir, indem wir den in Jesum Christum geoffenbarten Gott predigen, wissen, daß der Glaube an Gott eine der geistigen Natur des Menschen immanente Tendenz ist, so werden wir darin beharren, vielleicht beunruhigt, aber nie überwunden durch die spekulativen Schwierigkeiten des Verständnisses, durch die moralischen Verlegenheiten in der praktischen Anwendung, nicht einmal durch die Irrtümer und Unvollkommenheiten des christlichen Predigens und Lebens. Was wir zu lehren haben, übersteigt „alles menschliche Wissen", wir gestehen es. Dennoch glauben wir, daß es die Wahrheit ist, wenn wir sie auch nur unvollkommen verstehen können und daß die Menschen sie wissen können, wissen müssen und wissen wollen, und daß sie durch dieses Wissen, soweit es ihrer endlichen Natur möglich ist, „die ganze Fülle der Gottheit empfangen werden".

Anmerkungen.

1) In seinem Testamente sagt er, mit Bezug auf die königliche Gesellschaft für Litteratur und Wissenschaft, „er wünsche ihr glücklichen Erfolg in ihren lobenswerten Bemühungen, die wahre Natur der Werke Gottes zu entdecken", und bitte Gott, „daß die Mitglieder dieser Gesellschaft und alle anderen Forscher nach Wahrheit die Resultate ihrer Forschungen zu der Ehre des großen Urhebers der Natur und zum Wohle der Menschheit in Beziehung bringen mögen". S. Life of Robert Boyle von Birch.

2) Maurice in seiner ersten Boyle-Vorlesung citiert eine merkwürdige Stelle aus einer unter dem Namen Philaretus geschriebenen Autobiographie Boyles, welche einen Besuch schildert, den er in seiner Jugend der Grande Chartreuse abstattete, und in der es heißt: „der Teufel benutzte die tiefe Melancholie, die der traurige Ort, seine eigene Gemütsverfassung und die Geschichten und Bilder aus dem Leben Brunos, des Vaters des Ordens, erweckten, um ihm solche sonderbare und scheußliche Gedanken und solche verwirrende Zweifel an einigen der Grundlehren des Christentums einzuflößen, daß nichts, als die Scheu vor der Sündlichkeit des Selbstmordes ihn verhinderte, seinem Leben ein Ende zu machen." Die dunkle Stunde ging vorüber; „endlich gefiel es Gott, ihm eines Tages nach dem Empfange des Abendmahles das verlorene Bewußtsein der Gnade Gottes wiederzugeben". „Aber", fügte er hinzu, „er zog aus dieser Angst den Vorteil einer festen Begründung seines Glaubens", weil er genötigt gewesen war, „die Grundlehren des Christentums ernstlich zu prüfen". S. Birchs Life of Robert Boyle, p. 23.

3) Unter seinen Werken finden wir eine Betrachtung über „Die Vortrefflichkeit der Theologie im Vergleiche zu der Naturforschung als Gegenstand des menschlichen Studiums“ („The Excellency of Theology as compared with Natural Philosophy, as objects of Man's Study“); „Untersuchung des gewöhnlich angenommenen Begriffes der Natur“ („Free Inquiry into the vulgarly-received Notion of Nature“); „Der christliche Virtuose“ („The Christian Virtuoso“); zeigend, daß der Mensch, durch die Beschäftigung mit der Erfahrungswissenschaft nicht verhindert wird ein guter Christ zu sein, sondern darin befördert wird“, und eine Rede, welche darlegt, daß gewisse Dinge über die Vernunft gehend aber nicht gegen die Vernunft („A Discourse on the Distinction, which represents certain things as above Reason, but not contrary to Reason“).

4) S. eine merkwürdige Stelle in den „Oxford and Cambridge Sermons“, von dem Bischof von Carlisle, S. 47. Er sagt sehr wahr: „Es ist möglich, sich in eine solche Verwirrung über die wahre Beschaffenheit der Materie hineinzuarbeiten, daß man beinahe zu der exzentrischen Vermutung getrieben wird, die Materie existiere eigentlich gar nicht.“

5) In dem Testamente Boyles heißt es: „Acht Predigten sollen jedes Jahr gehalten werden, um das Christentum zu verteidigen gegen alle offenkundigen Ungläubigen, als: da sind: Atheisten, Theisten, Heiden, Juden und Mohammedaner.“

6) S. Hooker, Buch 1, Kap. 9. — S. Aristoteles, De Coelo: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι.*

7) Dies ist gewiß klar genug in den interessanten Forschungen in der „vergleichenden Mythologie“, die man in den letzten Jahren vorgenommen hat. S. z. B. Max Müllers „Späne aus einer deutschen Werkstatt“, Bd. II, S. 1—144. So wird der Ursprung der alten griechischen Mythen zurückgeführt auf eine Personifikation physischer Kräfte und die metaphorische Beschreibung physischer Erscheinungen. Aber in ihrer Entwickelung findet sich eine ebenso deutliche Beimischung wahrhaft menschlicher Elemente. Die Sage von den Arbeiten des Herkules mag ihren Keim haben in der mythischen Schilderung des Durchgangs der Sonne durch die Zeichen des Tierkreises. Aber wer kann umhin einzusehen, wenn er sie in der vollen Schönheit ihrer Entwickelung liest, daß sie die geistige Geschichte der

heldenmütigen Seele geworden ist, der Seele, welche die Natur und sich selbst besiegt und zuletzt durch den Tod zur Vollendung durchdringt. Diese und andere edle Sage in „Sonnenmythen" aufzulösen, scheint beinahe ein Vergehen gegen den gesunden Menschenverstand. Wir könnten ebenso gut annehmen, der Zeus des Homer sei nichts als der Himmel, weil das Epitheton νεφεληγερέτα sich auf eine ältere Personifikation des Himmels bezieht. Die Personifikation ist in Persönlichkeit übergegangen.

8) Aristophanes, Die Wolken. Δῖνος βασιλεύει τὸν Δι' ἐξελήλακώς.

9) Es ist bemerkenswert, daß die Hebr. 11, 1 gegebene Definition des Glaubens, ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (welche man in moderner Sprache vielleicht am besten wiedergiebt durch „Realisation des Unsichtbaren"), anwendbar ist auf alles Suchen des menschlichen Geistes nach Wahrheit, sowohl im Gebiete der Spekulation, als der Ethik und der Ästhetik. Es ist das eigentlichste Attribut des Menschen, welches seinen Geist wesentlich selbst von dem am höchsten entwickelten Instinkte des Tieres unterscheidet und welches auf der Schwelle aller wahren Wissenschaft liegt. Erst in dem 27. Verse, wo der Akt des Glaubens bezeichnet ist als ὁρῶν nicht τὸ ἀόρατον, sondern τὸν ἀόρατον, tritt die dem Glauben eigentümliche Beziehung auf ein persönliches Objekt hervor.

10) Ich beziehe mich hier nicht nur auf poetische Stellen, sondern auf solche wie Exod. 12, 23. 2 Sam. 24, 16. 2 Kön. 19, 35. Die einfache Idee ist von einem wunderbaren, phantastischen Gewebe der Spekulation und Sage umgeben worden. Aber die Idee an sich ist gewiß nicht eine a priori unwahrscheinliche. Sie ist nur eine weitere Ausführung (in höherem Grade und auf eine uns unbegreifliche Weise) von dem Gebrauch, den Gott unserem Wissen nach von menschlichen Agentien im Gebiete der Natur macht; sie ist wenigstens nicht unvereinbar mit jenen Erscheinungen von Konflikten und isolierten Unvollkommenheiten, die zu einem allgemeinen Zwecke unterdrückt werden und die die Wissenschaft selbst im Gebiete der Natur zu finden meint. — Der Buddhismus ist eine zweifache Protestation; erstens gegen die Ungeheuerlichkeit und den Druck des Brahmanentums mit seiner tollen Mythologie, seinen raffinierten Opfern und seinem wunderlichen Aberglauben; zweitens gegen die unnatürliche

Tyrannei der Kasten, sowohl inbezug auf Gott als auf den Menschen. Daher sein negativer und zerstörender Charakter als Denksystem; daher die Eigenschaften, die, wie Max Müller sagt, der Lehre des Buddha Lebenskraft gaben, nämlich: „die Einfachheit des Zeremoniells, die er lehrte; die Gleichheit aller Menschen, die er verkündigte; die religiöse Duldung, die er predigte". Als Auflösungsmittel des Systems, gegen welches er protestierte, gebrauchte er die furchtbare Idee eines nahezu absoluten Nihilismus, in welchem das Dasein Gottes, die Individualität der Seele, die Existenz sogar irgendwelcher Dinge in der Natur außer einer ununterbrochenen Reihenfolge von Phänomenen entweder geleugnet oder ignoriert wird. Dies Auflösungsmittel erfüllte seine furchtbare Aufgabe; aber als der Boden gelichtet war, konnte die buddhistische Philosophie die entstandene Leere nicht füllen, und dennoch erwies sich diese Leere als unerträglich für die Menschheit. Obgleich der Buddhismus alle Persönlichkeit und Unsterblichkeit leugnet, acceptiert er, offenbar aus älteren Religionssystemen, die Idee einer Seelenwanderung. Hier finden wir aber wieder eine wunderbare Inkonsequenz. Die Kontinuität des individuellen Daseins wird scheinbar geleugnet, denn bei jeder Geburt wird die Seele als eine neue Seele betrachtet. Dennoch wird der Charakter jeder Existenzphase bestimmt durch das Verhalten der Seele in einem früheren Stadium nach dem Gesetz des Kharma (oder Verdienstes) — einer Art moralischen Schicksals. Durch solche verschiedene Stadien gelangt die Seele in das Nirwana, dessen Charakter Ruhe nach dem „wechselvollen Fieber des Lebens" zu sein scheint. Durch diese Idee, die eigentlich nur ein Auswuchs des Systems genannt werden kann, schafft er sich gewisse Zufluchtsstätten, die, theoretisch unvollkommen genug, praktisch mächtig sein mögen gegen seine theoretische Negation der kontinuierlichen Individualität und der Verantwortlichkeit der Seele. — Ebenso wird seine Verleugnung Gottes, die theoretisch beibehalten wird und real genug ist, um die Lebens- und Fortschrittsfähigkeit seines Systems zu zerstören, gemildert durch das Zulassen niedrigerer Kultusformen, welche in dem Geiste des Volkes thatsächlich einen Polytheismus hervorrufen. Der Buddhismus zeigt daher ein ganz anderes Ansehen, wenn man ihn nur theoretisch studiert oder wenn man ihn im wirklichen Leben kennen lernt. In Ceylon, wo der Buddhismus vielleicht in seiner reinsten Form

mit der geringsten fremden Beimischung existiert, drängen sich in den Buddhatempeln die Anbeter, die dem „Gedächtnisse Buddhas“ Gaben darbringen und seinen Schutz anrufen, vor seinen, ihn meist in ruhender Stellung zeigenden, riesengroßen Abbildungen, während es zugleich andere, von den Buddhapriestern ignorierte und dennoch geduldete Tempel giebt, in welchen die Dewas (untergeordnete Gottheiten, oder vielmehr δαίμονες in dem alten Sinne: übermenschliche, aber nicht wirklich göttliche Attribute habende Wesen) verehrt werden in fast jedem Dorfe der cingalesischen Provinzen Ceylons. Mr. Spence Hardy spricht in seinem Handbuch des Buddhismus (Manual of Buddhism) die Ansicht aus, das ganze System der Dewas sei ein von außen geborgter Auswuchs, allerdings paßt er nur schlecht zur buddhistischen Theorie. Jedenfalls scheint es, daß wir hier zwei verschiedene Reaktionen gegen den Nihilismus der buddhistischen Theorie finden. Einerseits eine quasi Anbetung des historischen Buddha der (nicht ohne, daß die Thatsachen seines Lebens und Charakters solches rechtfertigen) als der höchste Typus intellektueller und moralischer Vortrefflichkeit betrachtet wird, obgleich die Art der ihm zugeschriebenen Moralität unzweifelhaft eine traurige, asketische, fast verzweifelte ist. Seine Anbeter erheben ihn über alle anderen Geschöpfe; er wird als so absolut vollkommen dargestellt, daß er weder den Wunsch nach einem Fortschritt, noch die Fähigkeit zu einem solchen besitzt. Demzufolge wird er mit Attributen der Macht und Weisheit überhäuft, die viel zu hoch sind, um von einem menschlichen Wesen getragen zu werden. Anderseits finden wir unter dem Schatten dieser transcendentalen Verehrung eine vergleichsweise ordinäre und greifbare Verehrung der Dewas, besonders der vier großen beschützenden Dewas, die in eine Art von toleriertem Polytheismus übergeht. Überdies besteht in beiden Kultusformen eine mächtige, privilegierte Priesterschaft, obgleich in dem wahren Buddhismus weder eine Priesterschaft noch Opfer vorhanden sein sollten. Die Kenntnis der wahren Geheimnisse des Lebens ist auf diese Priesterschaft beschränkt, und man erweist derselben daher eine fast unbegrenzte Verehrung. — In dem Lamaismus in Thibet — einer weniger reinen Form des Buddhismus — geht der Kultus des Buddha aus der einer geschichtlichen Erinnerung gewidmeten Verehrung in die Anbetung einer lebenden Gottheit über, die aus einem menschlichen Körper in den andern

wandert. „Wenn der Talé Lama (der große Lama) stirbt oder, in der Ausdrucksweise der Buddhisten, eine Transmigration vornimmt, erwählt man ein Kind, in dem die unzerstörbare Personifikation des lebenden Buddha ihre Fortsetzung finden soll." „Er ist nicht nur der politische und religiöse Herrscher der Thibetaner, sondern auch ihr sichtbarer Gott." (Huc, Voyage dans le Thibet, vol. II, ch. 6, p. 275.) Die Wahl des Talé Lama aus der Zahl der Chaberons oder lebenden Buddhas geschieht durch das Los, welches das Haupt der Lamas nach sechstägigem Fasten und Beten zieht. Dieses ist beschrieben in dem siebenten Kapitel. Das so gewählte Kind wird als gegenwärtige Gottheit angebetet. — Es ist klar, daß der Mensch in dem Nihilismus der buddhistischen Theorie nicht leben kann. Unter dem Schatten, den sie verbreitet, erwächst eine Anbetung der Menschheit, obgleich sie erklärt, diese Menschheit sei durch die bloße Thatsache ihrer Existenz verdammt; eine abgöttische Verehrung der Erleuchteten und besonders des großen Lehrers des Nihilismus und eine Menge abergläubischer Vorstellungen, welche freudig nach Manifestationen übernatürlicher Kräfte in dem sichtbaren Universum greifen. M. St. Hilaire spricht viel von dem Licht, welches das Buddhatum auf die modernen nihilistischen Philosophieen wirft. Es wäre nicht schwer, auf die moderne Gesellschaft, so weit sie von solchen Philosophieen beeinflußt wird, die Lehren anzuwenden, die man aus diesen Reaktionen ziehen könnte.

11) S. M. Müllers „Späne aus einer deutschen Werkstatt", Bd. I, S. 27. In seiner Vorlesung über die Vedas zeigt der Autor, daß „Agni" (das Feuer), „Indra" (der Tag), „Varuna" (der Himmel) abwechselnd als das höchste Wesen behandelt werden. „Alle übrigen verschwinden in dem Augenblick, und dieses eine allein steht in vollem Lichte vor den Augen der Anbeter." Er fügt hinzu: „Das Bewußtsein, daß alle die Götter nur verschiedene Namen sind für eine einzige Gottheit, bricht hier und da in den Vedas hervor." S. „Vorlesungen über die Wissenschaft der Religion" von demselben Autor, Vorl. 2.

12) S. Hardwiek, Christ and other Masters, vol. IV, ch. 3. „Ein schwacher Schimmer von einem einzigen Gott — einem allerdings unthätigen, wenn nicht unpersönlichen Wesen, welches aber dennoch die erste Ursache aller Dinge ist — läßt sich hier und da in

Resten des medo-persischen Heidentums unterscheiden; gewiß ist ein solches Dogma ... oft nachweisbar in der Litteratur der späteren Parsen." „Die Herrschaft des guten Prinzips wird, wenn auch der Zeit nach als die spätere, dennoch als mächtiger und dauernder dargestellt, als die Herrschaft des Bösen. Ahriman, das Kind des Zweifels, soll zukünftig verdrängt werden." In anderen Worten, die alten Perser erkannten durch alle die vielfachen Widersprüche der aktuellen Welt hindurch eine ursprüngliche Einheit, hörten durch sie alle hindurch die Verheißung einer gesegneten Wiederherstellung.

13) Ich beziehe mich auf St. Mills Ideen. In seiner Autobiographie sagt er, die gewöhnliche dualistische Hypothese sei seinem Vater annehmbar erschienen, habe aber auch in ihm einige Sympathie gefunden. In seinen „Essays on Theism" neigt er zu dem gemilderten Dualismus (wie er in den alten gnostischen Theorieen vorkommt, von einem mutmaßlichen Schöpfer (einem „Demiurgos" der alten Ausdrucksweise), dessen Macht durch äußere Umstände, „Gesetze" der Materie oder des Seins, beschränkt wird.

14) Barthelemy St. Hilaire, auf den sich M. Müller beruft in seinen „Spänen aus einer deutschen Werkstatt", Bd. I (Chips from a German workshop).

15) Die Religion des Buddha (so prophezeit er selbst) soll förmlich verschwinden, sowohl ihrem Wesen als ihren Wirkungen nach in fünf Verfallsstufen in 5000 Jahren. S. Spence Hardy, Eastern Monachism, ch. 25. Er fügt hinzu: „Vor kurzem schrieb der Hohepriester der Buddhisten in Ceylon an den Monarchen von Siam, daß, wenn er die Sache ihrer gemeinsamen Religion nicht kräftig unterstützen werde, sie bald von der Insel vertrieben werden würde durch die Bemühungen der Europäer, den Leuten ihre eigenen Lehrsysteme aufzudrängen." St. Hilaire sagt: „Wir sind weit davon entfernt, dem Buddhismus auf Ceylon einen raschen Fall oder einen schnellen Verfall zu prophezeien; es ist jedoch gewiß, das das Christentum beständig bedeutende Eroberungen macht. Die buddhistische Priesterschaft scheint sich nicht zu einem regenerierenden Kampfe vorzubereiten oder in neuem Eifer zu entbrennen angesichts einer furchtbaren Gefahr." — Le Bouddha et sa Religion, part III, chap. 2.

16) S. Spence Hardy, Manual of Buddishm, ch. 2, sect. 3.

17) Max Müllers „Späne aus einer deutschen Werkstatt", Bd. I, S. 254.

18) Über diesen Gegenstand überhaupt siehe Spence Hardy, Eastern Monachism, ch. 19: Eine sonderbare Beschreibung der Festlichkeiten bei der Ausstellung des Zahnes Buddhas findet sich in dem Anhang zu St. Hilaire, Le Bouddha et sa Religion.

19) S. Anmerkung 10.

20) Der Herzog von Argyll sagt in einer Vorlesung über den „Anthropomorphismus in der Theologie" sehr wahr: „Das ist die Ausdrucksweise derjenigen, die, ohne an theologische Lehrsätze oder an philosophische Spekulation zu denken, vor allem Beobachter sind, und die Thatsachen beschreiben in der Sprache, die ihnen am genauesten und am vollständigsten diesen Thatsachen zu entsprechen scheint. Die Sprache dieser Männer ist, was die Sprache Darwins fast immer ist, wesentlich teleologisch und anthropomorphistisch." — Problems of Faith, p. 41.

21) Ein „Gesetz" in dem Sinne, wie dieses Wort in der Physik gebraucht wird, ist bloß eine genaue Darstellung eines regelmäßig wiederkehrenden Faktums oder einer Reihe von Fakten. Es beschreibt folglich die Art einer Thätigkeit, ordnet verschiedene Thätigkeiten in Klassen, aber es sagt nichts von dem Grunde der Thätigkeit. Dennoch wird, der an diesem Worte hängenden Ideenverbindungen wegen, der Ausspruch, ein physikalisches Phänomen sei durch ein Gesetz bedingt, irrtümlicherweise beständig für eine genügende Erklärung der Ursache dieses Phänomens genommen.

22) Comte, Positive Philosophy.

23) Cic. de Officiis 1. 4.

24) S. Maine, Ancient Law, ch. 3: „Das Jus naturale oder Gesetz der Natur ist einfach das Jus gentium oder das Gesetz der Nationen, in dem Lichte einer besonderen Theorie gesehen. ... Nachdem Natur ein den Römern geläufiges Wort geworden war, setzte sich allmählich unter den römischen Juristen die Idee fest, das alte Jus gentium sei thatsächlich der letzte Codex der Natur."

Zweite Vorlesung.

Die Methode der Gotteserkenntnis.

Inhalt.

I. Die natürliche Theologie eine induktive Wissenschaft.
II. Erkenntnis der Dinge durch Induktion.
III. Erkenntnis der Personen:
  1) Durch Induktion.
  2) Durch Sympathie.
  3) Durch Glauben.
IV. Erkenntnis Gottes:
  1) Durch Induktion, die sich zu dem göttlichen Geiste erhebt.
  2) Durch sympathische Erkenntnis dieses Geistes. Notwendigkeit und Gefahr des Anthropomorphismus.
  3) Durch allgemeine und spezielle Offenbarung.

Apg. 17, 27.

Daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch Ihn fühlen und finden möchten, und zwar Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns.

Es ist eine der Notwendigkeiten, möglicherweise einer der für andere Nachteile entschädigenden Vorteile der Methode, die Teile einer zusammenhängenden Argumentation in gewissen Zwischenräumen vorzutragen, daß der Vortragende gezwungen ist, jede Woche sich selbst und seinen Zuhörern einen kurzen Rückblick auf den schon zurückgelegten Weg vorzulegen. Somit erinnere ich Sie daran, daß ich in der letzten Vorlesung, nach Feststellung des Anspruches der Theologie, als ein System echt wissenschaftlichen Denkens betrachtet zu werden, mich bemühte, Ihnen die unendliche Wichtigkeit des unzweifelhaften historischen Faktums klar zu machen, daß der Glaube an einen persönlichen Gott der universelle Grundgedanke des menschlichen Geistes ist, als direkten Beweis dieses Faktums die Religionen, als indirekten Beweis die Sprachen aller Völker anführend. Ich erinnerte Sie daran, daß die Entwickelungsmethode dieses, mit dem Instinkt beginnenden, durch Erfahrung zu systematischer Erkenntnis erwachsenden Glaubens der Entwickelungsmethode aller die Menschheit thatsächlich beherrschenden großen Gesetze der

Wahrheit und des Rechtes streng analog ist. Ich erörterte die in dem richtigen Sinne der alten Bezeichnung „natürliche Religion“ liegende Wahrheit, daß der Gottesbegriff dem menschlichen Geiste ebenso wesentlich immanent ist, als die fundamentalen Begriffe von Wahrheit und Recht, auf denen das ganze Gebäude der Wissenschaft und Ethik basiert ist.

I. Wenn wir uns nun auf historischer Grundlage von der universellen Existenz des Glaubens an Gott völlig überzeugt haben und daraus den fast unwiderlegbaren Schluß gezogen haben, die Existenz dieses Glaubens setze ein natürliches Gesetz des menschlichen Denkens voraus, so entsteht zunächst die Frage: „Wie und durch welches Gesetz ist dieser Glaube entstanden?“ In den Worten unseres Textes predigt Paulus dem aufgeklärten Heidentum Athens gegenüber dieselbe Wahrheit, die er, wenn auch in einer charakteristisch verschiedenen Form den Landleuten von Lystra verkündigt hatte, daß „Gott sich selbst nicht unbezeuget gelassen habe“. Aber welchen Charakter hat dieses universelle Zeugnis? Das Wort „Erkenntnis“ wird in sehr verschiedenem Sinne gebraucht, und aus Mangel an richtiger Unterscheidung spricht man von der Unmöglichkeit der Erkenntnis überhaupt, wo man nur von der Unmöglichkeit einer besonderen Art der Erkenntnis sprechen sollte. Welcher Art ist nun die Erkenntnis Gottes, die dem Menschen erreichbar und in verschiedenen Graden von ihm erreicht worden ist? Läßt sie sich demonstrieren wie ein mathematisches Axiom? Oder verlangt sie nur die sogen. „moralische Überzeugung, wie jede andere Erkenntnis, zu welcher wir in der induktiven Wissenschaft gelangen“?

Vergessen wir aber nicht, daß, obgleich diese Frage von dem höchsten Interesse ist, die Antwort auf dieselbe das Recht

dieser Erkenntnis, eine das menschliche Denken beherrschende, das menschliche Leben inspirierende Macht zu sein, nicht affiziert. Die Kontroversen, welche über diesen Gegenstand geführt worden sind, von den Tagen Clarkes und Butlers an mögen so oder so entschieden werden, ohne daß dieses Recht dadurch geschmälert würde. Eine moralische Überzeugung ist allerdings nicht so unwiderleglich wie eine demonstrierbare Gewißheit, aber die erstere ist im wirklichen Leben die entschieden vorherrschende und übt einen weit größeren Einfluß auf die Handlungen der Menschen aus als die letztere. Sie ist mit Recht „das leitende Lebensprinzip" genannt worden.

Schon der Titel dieser Vorlesungen enthält eigentlich die Antwort, die ich auf diese Frage zu geben wage. Er spricht von der kumulativen Kraft übereinstimmender Beweise. Schon diese Ausdrücke gehören der induktiven Wissenschaft, denn niemand wird Beweise anhäufen, um eine absolute mathematische Gewißheit zu demonstrieren. Ich kann nicht umhin, zu glauben, daß die natürliche Theologie ihrer eigentlichen Natur nach eine induktive Wissenschaft sein muß.

Zwar, wenn es sich nur um die so oft erörterte Frage handelte, ob der Begriff von dem Vorhandensein einer ersten Ursache ein notwendiger Begriff sei oder nicht, könnten wir anders antworten. Es ist gewiß, daß das Universum, wie es gegenwärtig besteht, einen Anfang gehabt haben muß, und daß eine „erste unverursachte Ursache" vorhanden gewesen sein muß, scheint demonstrierbar. So weit dürfen wir uns denen anschließen, die a priori einen Gott demonstrieren wollen. Wenn man behauptet hat, daß die Existenz der Idee der Unendlichkeit in dem Menschengeiste beweise, daß es eine dieser Idee entsprechende objektive Realität, ein unendliches Wesen gebe, und daß wir in diesem Wesen die erste Ursache aller

Dinge finden müssen, so bin ich nicht fähig, diesen Satz zu widerlegen, obgleich es schwer sein dürfte, ihm eine allgemeine Annahme zu sichern [1]. Aber die natürliche Theologie begnügt sich nicht mit diesen abstrakten Lehrsätzen. Sie frägt nach der Natur dieser ersten Ursache und nach deren Eigenschaften, wenn sie eine persönliche ist. Mit diesen Fragen betritt sie das Gebiet der Induktion. Denn wenn man auch einwenden wollte, daß wir auf einen Urwillen schließen müssen, weil die einzige uns erfahrungsmäßig bekannte wahre Ursache alles Handelns der Wille ist, können wir doch nicht sicher sein, daß nicht ein anderer Grund denkbar wäre. Wir müssen danach fragen, ob es nicht Zeichen giebt, die a posteriori die Wahrscheinlichkeit unserer Schlußfolgerungen zu erhärten vermögen.

Bei allem Urteilen über Daten scheint ein Demonstrieren derselben nur möglich, wenn wir, wie das in der reinen Mathematik und Logik geschieht, uns die Daten, über die wir urteilen, selbst schaffen, weil wir sie in diesem Falle ihrem eigentlichen Wesen nach vollständig erkennen, weil wir dann alles, was sie sind und alles, was sie in sich schließen, genau wissen. Aber wenn wir es mit Daten zu thun haben, die wir nicht selbst erschaffen haben — z. B. mit Dingen in der Natur oder in der uns umgebenden menschlichen Welt —, so können wir sie nicht so absolut und vollständig erkennen. Unsere Erkenntnis beschränkt sich auf einige ihrer Eigentümlichkeiten, erfaßt aber weder ihren Ursprung, noch ihre Formation, noch ihre wesentliche Beschaffenheit, die sie zu dem macht, was sie sind. Daher ist in dieser Sphäre des Denkens ein absolutes Demonstrieren, welches eine vollständige Erkenntnis der Daten einschließt, unmöglich. Ein induktives Urteilen, welches von der Beobachtung der Eigen-

tümlichkeiten der Dinge ausgeht, aus diesen Beobachtungen auf die Gesetze schließt, die sie regieren, und auf die Ursachen, aus denen sie entstehen, und dann aus einzelnen Fällen letzte Prinzipien ableitet, ist hier der einzig mögliche Gedankenprozeß. Die Resultate desselben sind Überzeugungen, die sich aus Wahrscheinlichkeiten schließlich zu „moralischer Gewißheit" erheben. Wenn ein Mensch, der die Daten und die Stufen einer Deduktion kennt, den Schluß einer mathematischen Demonstration leugnet, nennen wir ihn urteilsunfähig. Wenn ein Mensch, nachdem man ihm alle Beweise vorgelegt hat, durch welche ein großes Naturgesetz zu allgemeiner Befriedigung festgestellt worden ist, dennoch erklärt, er sei nicht befriedigt — zugiebt, das Gesetz könne in fünfzig Fällen richtig und im einundfünfzigsten doch vielleicht unzulänglich sein —, so nennen wir ihn nicht urteilsunfähig, sondern unvernünftig. Wir wollen sagen, daß er einem natürlichen Gesetze des Denkens widersteht, aber einem Gesetze ganz anderer Natur.

II. Es muß jedoch beachtet werden, daß die Methode der Induktion eine andere ist mit Bezug auf Dinge als mit Bezug auf Personen, und daß im ersteren Falle die Induktion einen größeren Platz einnimmt in der Erlangung wirklicher Erkenntnis, als im letzteren.

1) In der Erkenntnis der Dinge müssen wir uns zuletzt auf das induktive Verfahren der Beobachtung und der auf diese begründeten Generalisation verlassen. Allerdings wenden wir, um unsere Erkenntnis zu vervollständigen, sowohl das induktive als das deduktive Verfahren an, besonders wenn wir in den physikalischen Wissenschaften die Mathematik zuhilfe nehmen, wie wir das jetzt in den meisten Fällen zu thun vermögen. Aber auf der Schwelle alles em-

pirischen Forschens treffen wir doch immer die Annahme eines Gesetzes (wie z. B. der Bewegungsgesetze in der physikalischen Astronomie), welches nicht mathematisch bewiesen ist, sondern welches aus der Beobachtung gefolgert, durch Analogie generalisiert und durch die Übereinstimmung mit einer Menge unabhängiger Thatsachen bestätigt worden ist. Nimmt man dieses Gesetz als wahr an, so kann man von demselben eine unendliche Anzahl von Konsequenzen mathematisch herleiten. Eine solche Deduktion mag (wie bei der Entdeckung unseres letzten Planeten) zu neuen Fortschritten in der Wissenschaft führen, die mit dem induktiven Verfahren nichts zu thun haben. Aber die letzte Grundlage bildet doch die Annahme des Gesetzes; dieses aber ist (ich wiederhole es) nur durch Vernunftschlüsse festgestellt und hat keine andere als eine moralische Gewißheit. In der Erkenntnis der Dinge außer uns ist diese Gewißheit die allein mögliche, aber sie ist auch vollkommen hinreichend, um die Grundlagen des großen Gebäudes der theoretischen Wissenschaft und des praktischen Lebens zu bilden.

Es ist allerdings wahr, daß zu allen Zeiten und besonders jetzt die abstrakte Spekulation hier auch ihren Platz beansprucht. Die Wissenschaft liebt es, aus der Region der Empirie hinauszuschreiten und sich mit Theorieen über die letzte physikalische Beschaffenheit der Materie und der Kraft zu beschäftigen, und ist oft imstande, zu beweisen, daß ihre Theorieen eine große Klasse von Erscheinungen zu erklären vermögen. Aber in diesem Falle muß sie gestehen, daß sie Spekulation oder gar nur Imagination ist. Sie kann nur sagen: „es kann so sein", obgleich sie beständig in Versuchung gerät, ganz bestimmte Behauptungen aufzustellen, die beinahe wie „es ist so" klingen. Der Berührungspunkt

zwischen den Deduktionen von ihren Theorieen und den Resultaten einer geduldigen, auf empirische Kenntnis der Thatsachen gegründeten Induktion ist oft sehr schwer zu finden.

III. Wenn wir von der Erkenntnis der Dinge zu der Erkenntnis der Personen übergehen, so finden wir zuerst, daß hier dasselbe Gesetz Geltung hat, nur mit dem Unterschiede (einem höchst wichtigen Unterschiede, obgleich er ihr nicht den Charakter einer induktiven Wissenschaft benimmt), daß wir die Menschen teils durch Beobachtung, teils durch Sympathie erkennen. Mit anderen Worten, unsere Mittel der Beobachtung sind erweitert. Das Gebiet unseres Denkens umfaßt nicht nur die große, äußere Welt der Handlungen, sondern auch die kleine innere Welt unseres menschlichen Bewußtseins. Wenn wir uns fragen, wie wir irgendein menschliches Wesen nur durch unsere eigene, ununterstützte Kraft der Erkenntnis so zu erkennen vermögen, daß wir nicht nur wissen, was es thut, sondern in gewissem Grade auch, was es ist, so werden wir finden, daß wir uns hier auf die Beobachtung und auf die Sympathie zu verlassen haben.

1) Durch Beobachtung merken wir, wie ein Mensch unter verschiedenen Umständen handelt oder leidet, sowohl im täglichen Leben, als in den, den Charakter auf die Probe stellenden Stunden spekulativer oder moralischer Prüfungen. Wir machen bei solchen Beobachtungen, obgleich meistens unbewußt, die verschiedenen Vorgänge durch, welche die induktive Logik in ihren wohlbekannten Gesetzen systematisch aufstellt. Wir bilden Schlußfolgerungen, seinen Charakter betreffend, indem wir annehmen, er sei in geistiger Beziehung weise oder thöricht, intelligent oder dumm, — in moralischer Beziehung wahr oder falsch, indolent oder energisch in seiner

Pflichterfüllung, liebevoll oder kaltherzig. Zu einem deduktiven Gedankengange übergehend, folgern wir mit größerer oder geringerer Gewißheit, er werde in Zukunft so oder so handeln, je nach den Eigenschaften, die wir in ihm entdeckt zu haben glauben, und auf diese Schlußfolgerungen hin handeln wir selbst, wobei von der Richtigkeit derselben mitunter nur Geringes abhängt, mitunter aber auch alles. Bis hierher behandeln wir den Menschen gerade wie wir ein materielles Objekt, eine Substanz oder eine Kraft, behandeln würden. So ganz identisch ist dieses Verfahren, daß wir, bei der uns innewohnenden Tendenz, jede Begebenheit schließlich einem Agens zuzuschreiben, beständig Ausdrücke auf Dinge anwenden, die streng genommen nur auf Personen anwendbar sind, wenn wir z. B. von dem Wirken einer Kraft oder von dem Verhalten einer Substanz bei einer Prüfung sprechen.

2) Aber mit Bezug auf Personen haben wir ein anderes Mittel der Erkenntnis, die Kraft der Sympathie. Wir erweitern das Feld unserer Beobachtung, indem wir unseren Blick von ihnen auf uns selbst richten. Wir bedenken, wie unsere eigenen Gedanken, Gefühle und Grundsätze zu Triebfedern unserer Handlungen werden. Wir sind uns eines Willens bewußt, der durch diese verschiedenen Triebfedern beeinflußt werden kann, der aber auch fähig ist, entweder (wie wir es zu nennen pflegen) willkürlich zu handeln, ohne sich eines anderen Motivs als seines Wollens bewußt zu sein, oder zwischen verschiedenen Handlungsweisen, zu denen er durch verschiedene Motive gedrängt wird, eine Wahl zu treffen.

Wir wissen oder vermuten, wie wir unter gleichen Umständen handeln, sprechen oder fühlen würden. Das „Ver-

setze dich an die Stelle des andern" ist eine anerkannte, an unendlichen Resultaten fruchtreiche Methode, die menschliche Natur zu studieren. Annehmend, der Mensch, den wir beobachten, sei trotz aller individuellen Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten ein uns gleiches Wesen, lesen wir sein Gemüt in unserem eigenen. Mit Vorbedacht oder instinktiv ziehen wir Schlüsse, ihn betreffend, und der feinere Einblick der Sympathie unterstützt oder verdrängt immerwährend die gröbere Methode bloßer Beobachtung. Dies Verfahren ist selbst dann zulässlich, wenn die von uns zu beobachtende Persönlichkeit anerkanntermaßen größer, weiser und besser ist als wir selbst. Das Bewußtsein einer solchen Überlegenheit gebietet uns Vorsicht und Bescheidenheit in unseren Schlußfolgerungen, lehrt uns nur in den uns verständlichen Punkten positive Schlüsse über das Wesen einer solchen Persönlichkeit zu ziehen und nicht die Existenz von Ideen und Grundsätzen in ihr zu leugnen, die wir nicht verstehen können. Dessenungeachtet kann unser Urteil kraft der Sympathie ein wahres und resultatreiches sein.

3. Bei alledem ist aber unsere Erkenntnis nicht eine demonstrierbare und kann es auch nicht sein. Wir bleiben im Bereiche des induktiven Urteilens. Ist auch unser Beobachtungsvermögen solchergestalt gestärkt, so ist auch das Objekt desselben wenigstens in demselben Maße schwieriger und verwickelter geworden. Die Wissenschaft der menschlichen Natur ist ganz so real wie die Wissenschaft der materiellen Dinge. An sich und in ihren Resultaten ist sie unzweifelhaft edler und für uns wichtiger; aber fast ebenso unzweifelhaft ist sie bei weitem vager, weniger bestimmt in ihren Gesetzen, weniger meßbar in ihren Resultaten. Soweit es sich um eine absolute Erkenntnis handelt, ist jeder

Mensch seinem Nächsten „unbekannt und unerkennbar". Alle Erfahrung beweist das, alle Litteratur lehrt das. Daß dem so ist, ist sowohl ein Teil der Menschenwürde, als eine Last des menschlichen Lebens.

Um ein persönliches Wesen wahrhaft zu kennen — die wirkliche Bedeutung seiner Handlungen, den wahren Zweck seines Daseins, die echten Eigentümlichkeiten seiner innersten Seele —, genügen anerkanntermaßen weder die Beobachtung noch die Sympathie. Hier tritt ein neuer Faktor in das Gewebe unseres Erkennens, ein Faktor, der mit dem induktiven Urteilsvermögen in keinerlei Zusammenhange steht und einem ganz anderen Gesetze unterworfen ist. Dieser Faktor ist die Selbstoffenbarung der Persönlichkeit, die wir beobachten. Sie selbst muß uns sagen, was sie ist. Solche Selbstoffenbarung kann unsere vorhergehende Induktion bestätigen oder widerlegen. Je nachdem, finden wir es leichter oder schwerer, sie zu acceptieren. Auch können wir nicht umhin zu prüfen, inwiefern diese Persönlichkeit intellektuell und moralisch ein Recht hat auf unser Vertrauen, zu prüfen, ob sie fähig und willens ist, die Wahrheit zu sagen. Wir dürfen es sogar für unsere Pflicht halten, ein Kreuzverhör anzustellen, von der a priori-Annahme der Gerichtshöfe ausgehend, daß jedes Zeugnis wahrscheinlicherweise dieser beiden notwendigen Eigenschaften ermangelt. Aber es ist klar, daß (soweit wir sie acceptieren) eine solche Selbstoffenbarung uns eine Erkenntnis giebt, die von jeder andern sehr verschieden ist. Wäre der Mensch vollkommen an Weisheit, so daß er sich selbst vollständig kennen würde, wäre er vollkommen wahr, so daß er jeder Falschheit unfähig wäre: dann könnte man sagen — nicht nur, daß wir denken, folgern, schließen, daß er so oder so sei, sondern daß wir

ihn thatsächlich kennen, soweit unser Geist fähig ist, die Gesamtheit eines menschlichen Charakters zu kennen und, soweit die menschliche Sprache fähig ist, diese auszudrücken. Das Acceptieren dieser Selbstoffenbarung mit einem geringeren oder höheren Grade von Glauben ist ein notwendiges Element des Lebens. Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, daß es trotz aller Beschränkungen in allen Fällen unser Hauptmittel ist, um Personen zu erkennen. Aber sobald die Natur der zu beobachtenden Person der unsrigen überlegen ist, wird es eine wesentliche Notwendigkeit. Selbstoffenbarung ist dann das vorherrschende, ich möchte beinahe sagen das ausschließliche Mittel unserer Erkenntnis. Der Vater offenbart sich seinem Kinde, der Gelehrte dem Unwissenden, der Zivilisierte dem Barbaren, das Genie — der Dichter, der Philosoph, der Prophet — der ganzen Menschheit. Solch' eine Offenbarung ergänzt nicht nur unsere Erkenntnis jener Persönlichkeit, sie wirft oft ein Licht auf unsere Beobachtung sowohl der großen Welt außer uns, als der kleinen Welt in uns. Wie oft jubelt unser Geist auf in freudigem Verständnis, wenn wir in den Aussprüchen eines genialen Geistes Gedanken erkennen, die unserm eigenen, trüber sehenden Auge nur als vage, unvollendete, halb geformte und halb formlose Begriffe vorschwebten, während sie uns hier vollendet in der Idee und in lebendig schöner Form entgegentreten.

Es kommt also schließlich darauf heraus, daß die wahre Erkenntnis der Dinge sowohl als der Personen durch unsere eigene Kraft unmöglich ist. In der Erkenntnis der Dinge begnügen wir uns mit der Induktion nnd der Spekulation; wollen wir aber Personen erkennen, so müssen wir zu den Gesetzen der Induktion und der Spekulation das Gesetz

des Glaubens hinzufügen [2]. Dieses thun wir täglich; thäten wir es nicht, so könnten wir nicht leben.

IV. Lassen Sie uns nun betrachten, wie diese Prinzipien des Erkenntnisvermögens sich zu dem von uns besprochenen universellen Gottesbegriffe verhalten.

Welcher Art ist der Vorgang, der in dem Geiste stattfindet, wenn der Mensch von dem ihm als Menschen immanenten bloßen Instinkt hinsichtlich des Daseins Gottes zum bewußten Denken übergeht? Er beginnt in fast allen Fällen mit der Beobachtung, wie wir das bei der normalen Entwickelung eines Kindergeistes sehen können. In dem Prozeß dieser Beobachtung begleitet ihn ohne Zweifel als ein den Gedankengang beeinflussendes Moment das Bewußtsein seiner selbst und der Wirkungen, die seine Handlungen täglich hervorrufen. Dennoch sind sowohl in der Kindheit des Individuums, als in den ersten Stadien des Denkens der Menschheit die Objekte, welche bewußtermaßen und einzeln beobachtet werden, äußerliche, nicht innerliche. Die epische Poesie des äußeren Lebens und der That geht dem lyrischen Ausdrucke innerlicher Gedanken und Empfindungen voraus. So blickt der Mensch auf die zwei großen Welten der Dinge und der Personen. Er erkennt zuerst, daß sie sich ihrem Charakter nach von einander unterscheiden und dennoch in ihrer Wechselwirkung auf einander unzertrennbar sind. Er entdeckt erst in der physischen Welt, dann allmählich in beiden Welten, unsichtbare Mächte, welche sie beherrschen; in beiden entdeckt er sogen. Gesetze, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Objekte und Kräfte auf Kombinationen einiger weniger großer Prinzipien elementarer Stoffe und Kräfte reduzieren; von beiden, wenn auch nicht von der rohen Materie beider, folgert er unwiderstehlich, daß sie einen An-

fang gehabt haben müssen; daß dieser Anfang eine erste Ursache hatte, welche, soweit menschliches Denken geht, eine absolut uranfängliche war. Welches war diese erste Ursache? Sie muß entweder eine materielle oder eine geistige oder eine aus beiden diesen Elementen zusammengesetzte sein, denn unser Verstand kann die Koexistenz zweier getrennter und dennoch ewiger, selbständiger Prinzipien nicht anerkennen, er thue es denn als verzweifeltes Auskunftsmittel einem undurchdringlichen Mysterium gegenüber. Welche von den beiden soll sie nun sein?

1. Die Antwort auf diese Frage hängt theoretisch von dem Grade ab, in welchem der Mensch in sich selbst eine wahre Persönlichkeit erkennt — d. h. einen nach einem Plan und nach Prinzipien handelnden Willen —, ein Faktum, das mit einer materiellen Kraft schlechthin nicht verwechselt werden kann. Jede atheistische Philosophie oder Religion leugnet ein solches selbständiges Sein und folglich die Unsterblichkeit der Seele. Untersuchen wir historisch die Antwort, die auf diese Frage thatsächlich gegeben worden ist, so scheint es, daß der Entwickelungsgang der alten griechischen Spekulation, auf deren Ruinen Paulus in Athen stand, mit wunderbarer Klarheit den allgemeinen Prozeß des menschlichen Denkens hinsichtlich dieser Frage nach der ersten Ursache illustriert.

Wir finden in ihr erst die rohe, instinktive Erkenntnis einer göttlichen Macht in den gewöhnlichen Formen der populären Mythologie, eine Erkenntnis, welche durch ihre Stetigkeit trotz allem wunderlichen Aberglauben und trotz der kühnen, dem Ernst eines Plato so unsympathischen Behandlung seitens der Poeten, eine latente Kraft der Wahrheit erwies. An diese Erkenntnis schlossen sich die geheimnisvollen Lehren

der Mysterien, die offenbar die Erkenntnis einer höchsten Macht anstrebten, vielleicht eines lebendigen Gottes, vielleicht einer Weltseele. Auf diese folgte das freie Denken der Philosophie; und welchen Gang schlug dieses ein?

Zuerst finden wir die vagen Vermutungen der jonischen Schule von einem elementaren Stoffe. „Dieser Stoff ist das Wasser", sagte der eine; „er ist die Luft", sagte der andere; „er ist das Feuer", sagte der dritte; „er ist nicht ein einziger Stoff, sondern die Erde in ihrer gesamten Mannigfaltigkeit", antwortete ein vierter. Auf diese Antwort folgte die feinere der pythagoräischen Schule: „nicht ein elementarer Stoff ist das Grundprinzip, sondern die Zahl, also Proportion in der Kombination, die Harmonie oder das, was wir ‚Gesetz' nennen" [3]. Endlich erhob sich Anaxagoras und zog den unvermeidlichen Schluß, auf den die pythagoräische Antwort hinwies: „Alles war Chaos; dann kam der Geist und ordnete alle Dinge zur Vollkommenheit" [4]. Wie das chaotische All entstanden war, darnach fragte er nicht. Es genügte ihm den Glauben zu erfassen, diese aus Materie und Geist zusammengesetzte Welt habe ihren Urtypus in dem göttlichen Geiste gehabt. So weit wenigstens hatte er Gott gesucht und gefunden. War sein Suchen auch, wenn wir Plato trauen dürfen [5], ein unsicheres und inkonsequentes, das zu oft von seinem eigenen großen Prinzip abwich und in die vielen oberflächlichen Ideen zurückfiel, die es hätte verdrängen sollen: das Aufstellen dieses Satzes bildete dennoch einen neuen Ausgangspunkt im Gebiete des Denkens — den Keim der theistischen Philosophie.

Denn hier steht das menschliche Denken an einem Prüfsteine. Ist die erste Ursache ein Ding, ein elementarer Stoff, oder eine alles durchdringende elementare Kraft, oder

nur ein Gesetz der Proportion und Harmonie, so kann der Verstand in der Erkenntnis ihres Wesens keine weiteren Fortschritte machen. Diese Ursache muß, bis auf das bloße Faktum ihrer Existenz, unerkannt und unerkennbar bleiben, denn einfache Beobachtung und Nachdenken führen uns nicht weiter und die unfruchtbare Abstraktion kann, wie das τὸ ἕν der eleatischen Schule, keinen Einfluß ausüben auf das Denken oder auf das Leben. Man hat mit nicht unverdienter Ironie bemerkt[6], daß es eine armselige Religion wäre, die an die Stelle der erhabenen Worte im 6. Kapitel des 5. Buches Mose die Erklärung setzen wollte: „Das Etwas unser Nichts ist ein einiges Etwas." Es ist unmöglich, daß eine Seele, die sich ihrer selbst bewußt ist, sich mit einer solchen vagen, unpersönlichen ersten Ursache begnügen könnte.

2. Aber sobald der Mensch die Lehre von einem ewigen Geiste, der alle Dinge geordnet hat, annimmt, wird er sich nie begnügen mit der vagen Unrealität einer das All durchdringenden Intelligenz, „die nur in der Menschheit sich ihrer selbst bewußt wird", mit dem von einem solchen Bewußtsein unzertrennlichen Gefühl der persönlichen Individualität, das aber, wenn jene Hypothese angenommen wird, nichts als eine Täuschung ist. Ein Geist ohne Persönlichkeit ist ein Ding, das ein gewöhnlicher Mensch absolut nicht begreifen kann. Folglich erhebt er sich sofort natürlicherweise und unvermeidlicherweise zu dem Begriffe einer göttlichen Persönlichkeit. In dem Moment, wo er dieses thut, öffnet sich vor ihm das andere Mittel, Gott zu erkennen: die Erkenntnis durch Sympathie.

Es kann nicht zu früh und zu aufrichtig zugegeben werden, daß keine Theologie möglich ist, wenn wir nicht das Bewußtsein unserer eigenen Persönlichkeit — das Bewußtsein

des Wollens, des zweckmäßigen Handelns, des Liebens, des Gerechtseins — zum Ausgangspunkte nehmen. Der reinste Nihilismus, der Nihilismus der Buddhareligion, hat mit richtigem Instinkt das Sich-frei-machen von der Illusion unserer eigenen individuellen Existenz als ersten notwendigen Schritt auf dem Wege zum Atheismus bezeichnet. Die modernen atheistischen philosophischen Systeme greifen mit derselben Klugheit dieses unser Selbstbewußtsein an, bald indem sie den Geist als eine Art Materie oder als ein Resultat der materiellen Organisation darstellen, bald indem sie die individuelle Seele in einer großen Weltseele aufgehen lassen. Glücklicherweise bleibt aber das Bewußtsein: „Ich bin ich" völlig unzerstörbar, sowohl in dem Bewußtsein des Individuums, als in dem Kollektivzeugnisse der menschlichen Gesellschaft, in den Sprachen, Gesetzen und Institutionen, ohne welche jene Gesellschaft nicht bestehen kann. Es kann nicht erschüttert werden, wenn man nicht alles vernünftige Denken und sogar alles Empfinden als völlig trügerisch aufgeben will, wenn man nicht zugeben will, daß die menschliche Gesellschaft so viele Jahrhunderte hindurch sich auf eine bloße Illusion begründet hat. Daß es uns unmöglich ist, ein logisches Schema zu entwerfen, um dieses Bewußtsein mit der Herrschaft des Gesetzes und mit der Einheit der ganzen Schöpfung zu versöhnen, ist vollkommen wahr. Theoretiker, denen die vollkommene logische Konsequenz eine Lebensbedingung ist, verschließen daher ihre Augen vor diesem nicht zu bändigenden Faktor; sie mögen sich einbilden, ihn losgeworden zu sein, so lange sie in der einsamen Studierstube bleiben; aber sobald sie die Schwelle des aktiven Lebens überschreiten, erscheint er wieder vor ihnen. Wie Butler mit ernster Ironie sagt [7], was man auch von der Notwendigkeit

als Theorie sagen mag, in der Welt „werden wir von uns selbst, von Menschen und von Gott behandelt, als seien wir frei“. In dieser Beziehung ist also der gesunde Menschenverstand weiser als die Philosophen, indem er sich weigert, die logischste und folgerichtigste Theorie anzuerkennen, wenn diese nicht die Gesamtheit der sonderbaren aber unverkennbaren Thatsachen acceptiert.

Wir brauchen uns nicht vor dem Zugeständnisse zu fürchten, daß der Glaube an Gott und das Bewußtsein eines wahren Ichs mit einander stehen oder fallen müssen. Sie implizieren und stärken sich gegenseitig. In der That, die Vereinigung dieser beiden Glaubenssätze allein erklärt die beiden unzweifelhaften Thatsachen der Realität und der Beschränkung der menschlichen Freiheit. Vergleichsweise ist es leicht zu begreifen, wie ein freier Wille existieren könne, der durch die Fügungen eines höheren Willens beschränkt und im Verhältnisse zu seinen Fähigkeiten und den Umständen geleitet wird; es ist unmöglich, für die Existenz eines solchen Willens einen Platz zu finden in einem Systeme, das rein materiell ist, oder in einem solchen, das nur die Verkörperung eines alles erfüllenden Geistes sein soll. Daher kommt es, daß in demselben Maße, in dem der Mensch seine eigene Persönlichkeit realisiert, als etwas von den ihn umgebenden physischen Kräften Getrenntes und ihnen in gewissem Sinne Überlegenes, als etwas, das unfähig ist, sich dem Willen anderer menschlicher Seelen absolut zu unterwerfen, er auch die höchste Macht als eine wirkliche Persönlichkeit anerkennen wird, die teilweise durch Sympathie erkannt werden kann, die aber über aller Erkenntnis steht, wenn von einem vollständigen Verständnis die Rede ist.

Also der Mensch ist sich eines Willens bewußt, der einen

Zweck verfolgt und von der Überzeugung des Rechtes und dem Enthusiasmus der Liebe gelenkt wird. Wissend, daß diese Eigentümlichkeiten dem höheren Teile seiner Natur gehören, erwartet er sie nicht in einem geringeren, sondern in einem höheren Grade in einem Wesen, das höher ist als er, zu finden. Durch diese verschiedenen und doch kaum trennbaren drei Bewußtseinsformen begreift er die Attribute des einigen Gottes.

Erstens, er ist sich bewußt, daß er wollen kann und daß er beim Wollen und Handeln einen Zweck hat, ausgenommen wenn er absichtlich willkürlich handelt, entweder um sich selbst zu erkennen oder nur um seinen Verstand spielen zu lassen. In dem Besitze dieses Willens ist er sich der Kraft bewußt, die Formen der Materie zu modellieren und die Wirkung der Kräfte hervorzurufen und zu dirigieren. In der ihn umgebenden Welt sieht er deutliche Zeichen von einem Zweck und von einer Macht, die gleich der seinigen planmäßig handelt, obgleich sie ihn an Kraft unendlich übertrifft. Augenblicklich und immer wieder folgert er, daß die erste Ursache ein Geist sei, der mit einem Zwecke handele und daß alle Materie, alle Kraft, alle geschaffenen Geister diesem Zwecke dienen.

Zweitens, er ist sich der Majestät des Rechts bewußt als desjenigen Prinzips, das seine Handlungen bestimmen und das Wachsen seiner Seele in der Vollkommenheit leiten muß, und hinter dieser Majestät sieht er die Vergeltung, die deren Forderungen Gewicht verleiht und den Ungehorsam gegen dieselben ahndet. Dann blickt er um sich in der Welt sowohl der Dinge als der Personen und glaubt Spuren eines sittlichen Regiments zu erkennen, das hier noch nicht vollkommen ist, aber die Tendenz zur Vollkommenheit zeigt. Er

folgert, daß der göttliche Geist gleich ihm ein sittliches Wesen ist, wenn auch so unendlich viel höher als er selbst, daß alle die glänzendsten Tugenden des Menschen nur ein schwacher Reflex sind von den Eigenschaften Gottes. Er erkennt, daß Gottes Wille die Gerechtigkeit ist, und daß in seiner Hand die Vergeltung im Diesseits und im Jenseits liegt.

Endlich drittens, er ist sich der Liebe bewußt, er erkennt eine Einheit, die in geringerem oder in höherem Grade den Menschen an den Menschen bindet und sich an dem Glück, der Güte, der gegenseitigen Liebe aller geistigen Wesen freut. Er blickt in die Welt hinaus und findet sie voll von Einrichtungen, deren Bestimmung das Glück und die Tugend aller erschaffenen Wesen zu sein scheint. Er folgert sofort, daß Gott die Liebe ist, daß es das Wesen der Gottheit ist, sich über jedes Gute zu freuen und das Opfer der Liebe ihrer Geschöpfe anzunehmen.

Aber, sagt man, alles dieses ist reiner Anthropomorphismus, das heißt Gott nach dem Ebenbilde des Menschen formen. Freilich ist es so; freilich muß es so sein. Der einzige Geist, den der Mensch vollkommen erkennt, ist sein eigener. Aus seinem eigenen Geiste muß er die Eigenschaften des Geistes überhaupt erschließen [8]. Er darf nicht behaupten, daß er auf diese Weise die Eigenschaften Gottes völlig und absolut darstellen kann, wie sie an sich selbst sind, oder wie sie sich in ihrer Beziehung zu anderen, dem Menschen vollkommen unähnlichen Geschöpfen zeigen. Aber er darf glauben, daß er, indem er sie so darstellt, recht hat, soweit die Frage ihn angeht; daß er sie darstellt, wie sie wirklich sind, soweit sie sich auf den Menschen beziehen und dem Menschen verständlich sind.

„Wir sind seines Geschlechts", sagte die theistische Philo-

sophie Griechenlands. Werden wir nicht, indem wir auf die Gesichter der Kinder blicken, eine Ahnung von der Herrlichkeit des Vaters gewinnen?

Es ist wahr, daß der Anthropomorphismus immer seine Gefahren gehabt hat.

In dem instinktiven Wunsche, zu einem vollständigen Verständnisse zu gelangen, vergessen die Menschen beständig den Unterschied, von dem wir oben gesprochen haben. Bald in höherem, bald in geringerem Grade haben sie angenommen, Gott könne durch den Menschen vollständig erkannt werden, während diese Erkenntnis doch immer eine unvollständige bleiben muß. Daher entstand der Irrtum, dessen gröbste Form der in unserem Texte angeklagte Götzendienst ist, der Irrtum, welcher auf der Idee beruht, Gott könne, wenn auch nicht dem Auge, so doch wenigstens dem Verstande, vollkommen dargestellt werden in Vorstellungen, die alle die Beschränkungen und Unvollkommenheiten des menschlichen Geistes an sich tragen. In die Enge getrieben von dem Mysterium des Bösen — diesem einzigen, großen Stein des Anstoßes, über den mehr oder weniger jede Seele das eine oder das andere Mal stolpert — haben die Menschen entweder gewagt, die im Menschen nur zu gut bekannten bösen Eigenschaften Gott anzudichten, oder sie haben, vor dieser fürchterlichen Gotteslästerung zurückschaudernd, die tollsten Theorieen erdacht von rivalisierenden Göttern, von einer nicht zu bändigenden, die Macht des Schöpfers beschränkenden Materie u. dgl. m., — Theorieen, von denen man niemals sagen kann, daß sie wirklich leben, die aber auch niemals ganz aussterben. Sogar wenn diese gröberen Formen des Irrtums vermieden wurden, theorisierten und dogmatisierten die Menschen, als könnten sie so vollständig in den

Rat Gottes eindringen, daß sie zu sprechen vermöchten: „dies muß so sein", oder: „dies kann nicht sein"; als könnten sie nicht nur die großen Prinzipien der Fügungen Gottes, sondern auch die Art der Ausführung derselben bestimmen [9]). Aber diese Mißbräuche zerstören den rechten Gebrauch nicht. Der alte, wahre Spruch sagt: „Im Menschen offenbart sich Gott." Ist auch in allen Menschen bis auf einen einzigen diese Offenbarung eine unvollständige, so ist sie doch eine wahre, so weit sie reicht, und die einzige dem Menschen mögliche Erkenntnis.

Einem richtigen Instinkte folgend, hat der Mensch nie aufgehört, „nach Gott zu tasten und ihn zu finden" durch die vereinigten Kräfte der Beobachtung und der Sympathie. Seine Entdeckungen und seine Ahnungen hat er verzeichnet in der Religion, der Philosophie und der Poesie der Menschheit. Sie beiseite zu schieben um der Idee einer materiellen Ursubstanz willen, oder sich zu begnügen mit dem Begriffe eines „Gesetzes", welches gar keine Ursache ist, halten wir nicht für einen Fortschritt, sondern für einen Rückschritt auf dem Gebiete des Denkens.

3. Aber ist das alles? Hört hier die Analogie mit der Erkenntnis aller anderen persönlichen Wesen auf? Sollen wir annehmen, Gott sitze da in weiter Ferne in Seiner Majestät, leidenschaftslos, wie ein großer ägyptischer Götze, während seine Geschöpfe blindlings unter Mühen, Zweifeln und Schmerzen sich zu ihm hinaufarbeiten? Oder sollen wir glauben, daß er sich auf irgendwelche Weise den Menschen offenbart, sich herabbeugt, um den Weg seiner Kinder zu erleichtern und sie zu sich in den Himmel hinaufzuziehen?

Ich brauche nicht zu sagen, welche Antwort das Christen-

tum auf diese Frage giebt. Hier handelt es sich darum, den Prozeß zu ergründen, durch welchen die Gottesidee sich im allgemeinen im Menschengeiste festgestellt hat. Das erste, was dem Forscher hier auffällt, ist, daß es ein Irrtum ist (so sehr auch der gewöhnliche Sprachgebrauch ihn entschuldigt), den Begriff einer speziellen Offenbarung Gottes als etwas von der „natürlichen Religion" Getrenntes, zu dieser in Opposition Stehendes zu betrachten[10]. Wir sollten sie im Gegenteil als einen integrierenden Teil der „natürlichen Religion" ansehen, denn es ist gewiß, daß alle Religionen der Welt es für selbstverständlich annehmen, daß Gott „manchmal und auf mancherlei Weise" sich dem Menschen offenbart, und daß eine solche Offenbarung in dem wahren Sinne des Wortes eine „natürliche" ist, da sie ein vorhergesehenes Element der Erkenntnis Gottes bildet. Betrachten wir nun die wirklich bestehenden Umstände dieser Sache, fragen wir nach der Glaubwürdigkeit der universellen Tradition, so tritt uns der Gedanke entgegen, ob eine solche Offenbarung nicht notwendig ist, um für diese Umstände eine angemessene Ursache zu finden, ob wir faktisch den unveränderlichen und festen Glauben an einen Gott, der so unzweifelhaft in der Menschheit herrscht, genügend zu erklären vermögen, wenn wir die Tradition als bloße Fabel verwerfen und an die Existenz einer Offenbarung nicht glauben. Auch dürfen wir bei dieser Untersuchung nicht vergessen, daß es aller Analogie zufolge im höchsten Grade wahrscheinlich ist, daß Gott, wenn er überhaupt existiert, sich dem Menschen offenbare, und daß daher die auf Antecedentien begründete Unwahrscheinlichkeit sehr schwer ins Gewicht fällt, nicht gegen die, welche an eine Offenbarung glauben, sondern gegen die, welche sie nicht glauben. Für den, der an einen Gott glaubt,

ist faktisch die einzige Frage die, ob eine solche Offenbarung bloß stattfindet durch die zu jeder einzelnen Seele sprechende Stimme Gottes, oder ob es überdies spezielle Offenbarungen gegeben habe, die mit außerordentlicher und wunderbarer Deutlichkeit gegeben wurden, auf daß sie ein Schatz seien, nicht nur für den persönlichen Empfänger, sondern für die ganze Menschheit, nicht nur für eine Generation, sondern für alle Zeiten.

Diese Frage wird zu einer historischen Frage. Niemand, der an die letztere Alternative glaubt, sollte in Versuchung kommen, die Macht der Offenbarung Gottes in jeder Seele zu leugnen, denn diese giebt dem Menschen nicht nur die Fähigkeit, Gott in seinen Werken zu erkennen, sondern übt durch den göttlichen Geist einen direkten Einfluß auf den menschlichen Geist aus und schreibt, wie die heilige Schrift sagt, ihm Gottes Willen ins Herz. Alle Religionen enthalten, wie ich schon gesagt habe, diese Wahrheit, sie bald mehr, bald weniger betonend. Aller Deismus in England, von den Tagen Lord Herberts von Cherbury an[11], hat sie stillschweigend anerkannt oder ausgesprochen. Gott verhüte, daß wir, die da glauben, es gebe „ein Licht von Gott, das jeden Menschen erleuchtet", sie je vergessen. Wir können nicht einmal verneinen, daß es Gott gefallen haben könnte, so und nur so das Tasten seiner Geschöpfe nach ihm zu befriedigen. Wenn es uns beliebte zu unserem Vergnügen eine Welt auf eine Hypothese zu erbauen, könnten wir möglicherweise den universellen Glauben an Gott durch diese Thatsache erklären. Die „Vox populi", das allmählich sich bildende und feststellende Zeugnis der Menschheit, würde uns dann die einzige „Vox Dei" sein. Aber die eigentliche Frage ist die, ob Gott dies gethan habe.

Das Christentum sagt ausdrücklich: dem ist nicht so. Es lehrt uns, Gott habe vom ersten Anfang an zu den Menschen gesprochen durch spezielle Offenbarungen, von denen einige (nicht notwendigerweise alle) in der heiligen Schrift aufbewahrt sind, die aber alle uns auf die vollkommene Offenbarung seines Wesens in dem Herrn Jesu Christo hinweisen. Für uns ist die Vox populi nicht die einzige Vox Dei; deutlich, wie der Grundton durch die reichsten Harmonieen durchklingt, erhebt sich die Vox Christi über alle anderen Stimmen, die nur die sie begleitenden Töne bilden.

Für diese letzte wichtige Behauptung giebt das Christentum ganz spezielle Gründe an, die wir in diesem Augenblicke nicht erörtern können. Wir haben hier nur an die geschichtliche Thatsache zu erinnern, daß alle menschlichen Traditionen auf spezielle Offenbarungen Gottes hinweisen mit einer Einstimmigkeit in der Hauptsache und einer Mannigfaltigkeit im Tone und im Detail, die bei jeder andern Frage als unbestreitbarer Beweis eines großen endgültigen Faktums anerkannt werden würde. Jede Religion, die eine Herrschaft über die Menschen behauptet und ihre Lehre zu einem System erhoben hat, gründete ihre Macht auf den Glauben an eine solche Offenbarung als auf ihr innerstes Lebensmark.

Auch kann ich nicht umhin, im Anschluß an diese historische Tradition zu bemerken, daß, wenn wir untersuchen, wie alle andere Erkenntnis der Natur und der Menschen erlangt wird, wir sicherlich nicht finden, daß sie jedem Einzelnen gleich und von neuem aufgeht. Jeder Schritt vorwärts wird von den wenigen Führern des Menschengeschlechts gethan — von den „inspirierten Männern", wie wir sie in dem unbewußten Zeugnis der Sprache nennen, — Männern, die (und wiederum ist das Wort vielbedeutend)

eine „Mission“ haben und oft zu haben glauben. Die Menge muß zu ihren Füßen sitzen und sich lehren lassen, und hat höchstens die Fähigkeit, das, was sie nicht zu erfinden vermochte, zu beurteilen. Solche Lehren ändern schlechtweg das ganze Ansehen der geistigen Welt. Lange nachdem das Leben großer Männer vorüber ist, zuweilen wenn ihre Namen selbst vergessen sind, wird die von ihnen gelehrte Wahrheit zu einem Schatze der Menschheit, und jede folgende Generation empfängt sie nur und giebt sie weiter. Warum sollen wir annehmen, daß in der höchsten aller Lehren — in der Lehre von Gott — dieses Gesetz nicht gilt, daß es nicht vielmehr eine höhere und edlere Form annimmt? Sicherlich befürwortet die Analogie die Annahme der Wahrheit, daß Gott „vor Zeiten manchmal und mancherlei Weise geredet hat durch die Propheten“. Wir geben zu, daß keine Analogie uns das darstellen kann, was seiner eigensten Natur nach kein Analogon hat, es sei denn in der Geschichte einer andern Welt — ich meine die Vollendung und Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Christo. Aber sie befürwortet spezielle Offenbarungen überhaupt als einen integrierenden Teil der natürlichen Religion und als einen Hauptgrund des universellen Glaubens der Menschen an einen Gott.

Dies ist sicherlich der Prozeß der Gotteserkenntnis, wie ihn Paulus den Athenern darstellte. Er berief sich auf ihre Beobachtung der Werke des Gottes, der alle Menschen gemacht hat und ihnen alles gegeben hat. Wir wissen wohl, wie die edelsten und weisesten ihrer Philosophen diese Lehre verstanden hatten. Er appellierte an ihre Erkenntnis und an ihr Verständnis des einen, „in dem wir leben, weben und sind“, von dem ihre eigenen Poeten gesagt hatten: „wir sind seines Geschlechts“.

Wiederum wissen wir, wie die Griechen vielleicht mehr als alle andern Nationen das göttliche Element im Menschen begriffen und durch diesen Begriff Gott erkannt hatten. Aber diese beiden Mittel der Erkenntnis beschrieb er als „ein Tasten nach Gott" in der Finsternis, als „den unwissenden Gottesdienst", den sie einem „unbekannten Gott" erwiesen. Deshalb krönte er dieses alles mit der unmittelbaren Offenbarung: „Denselben verkündige ich euch", und er gründete diese Offenbarung auf die Autorität des auferstandenen Herrn Jesu Christi. „Etliche hatten es ihren Spott", lesen wir, wie ihre Nachfolger auch jetzt spotten. Etliche schoben die Betrachtung dieser tiefen Fragen hinaus, bis sie faßlichere Wahrheiten erforscht haben würden, wie gewisse philosophische Systeme auch jetzt thun. Wenige nur hingen ihm an. Aber diese verspottete und vernachlässigte Lehre erwies sich als diejenige, welche den Menschen — der Masse der einfachen, arbeitenden Menschen, welche die Philosophenschulen verachteten — die Wahrheit Gottes offenbaren konnte, die zu erkennen das Lebensziel ihrer Weisen gewesen war. Woher kam das? Unzweifelhaft weil sie die übernatürliche Macht des Gottessohnes selbst in seinem Wort und in seiner Gnade in sich trug, aber dürfen wir nicht auch hinzufügen, weil, obgleich eine übernatürliche, das menschliche Wissen übersteigende Lehre, sie dennoch völlig übereinstimmte mit dem natürlichen Prozesse alles menschlichen Erkennens, indem sie an das Gesetz der Induktion appellierte, um sich den Weg zu bahnen und an das Gesetz des Glaubens, um zur Vollendung zu gelangen? Diejenigen, welche seufzen nach einer absolut demonstrierbaren Erkenntnis, wie wir sie außer von unserem eigenen Ich von keinem anderen Wesen haben können, mögen sich von ihr abwenden in stolzer Verzweiflung, mit dem

Ausrufe: „Gott ist unerkannt und unerkennbar.“ Wir sind zufrieden, in aller Ehrfurcht Gott zu erkennen durch dieselbe Art der Erkenntnis, durch welche wir die Menschen erkennen. Wir finden, daß diese Erkenntnis genügt, um in ihr zu leben und zu sterben; genügt, um unserem Leben eine neue Triebkraft zu verleihen und durch ihr Licht die Schatten des Todes zu zerstreuen. Auf ihre Vollendung sind wir zufrieden zu warten, bis „wir erkennen werden, gleichwie wir erkannt sind“, und bis wir unser Schauen „wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ vertauschen werden mit dem Schauen „von Angesicht zu Angesicht“.

Anmerkungen.

1) S. Butlers „Analogie", Teil 1, Kap. 4: „Wir finden in uns die Idee der Unendlichkeit, d. h. der Unermeßlichkeit und der Ewigkeit, die wir, nicht einmal in der Phantasie, von unserem Wesen trennen können. Wir scheinen instinktmäßig zu erkennen, daß es etwas außerhalb uns geben muß, unbedingt geben muß, das dieser Idee entspricht oder der Urtypus derselben ist. Daher schließen wir — denn dieser abstrakte Begriff muß, so gut wie jeder andere, einen ihm entsprechenden konkreten Begriff haben —, daß es ein unendliches und unermeßliches, ewiges Wesen giebt und geben muß, welches vorhanden war, ehe der Plan seines Daseins da war und außerhalb eines solchen Planes." Diese Stelle ist bemerkenswert, da sie außerhalb des gewöhnlichen Gedankenganges Butlers liegt.

2) Ich wage mich hier zu berufen auf drei höchst geistreiche Reden des Bischofs von Peterborough in Norwich über „Christentum und Skepticismus" und „Christentum und Glaube". Er kommt zu dem Schluß: „Das Christentum bietet uns eine Gewißheit, teils der Vernunft, teils des Glaubens, teils der Erfahrung" nach dem Glauben. Er zeigt entschieden, daß eine solche Gewißheit das Gesetz des ganzen menschlichen Lebens ist, wo dieses mit persönlichen Wesen in Berührung kommt.

3) Der Mysticismus der Pythagoräer mit Bezug auf die Zahl ist bekannt. Ohne Zweifel sprachen sie oft, als habe die Zahl eine objektive Realität als eine Basis des Daseins, oder als eine auf die Materie des Universums wirkende Kraft. Aber es ist schwer zu glau-

den, daß solche Ausdrücke etwas anderes waren als transsœndentale Ausdrücke der einfachen Idee (welche an sich ein großer Fortschritt war im Vergleich zu den unreifen Vermutungen der ionischen Schule), daß der Kosmos abhängig sei von der Kombination und Organisation sowohl als von der Materie.

4) S. Platos „Phädon", Kap. 46 und 47: *Ὁμοῦ πάντα χρήματα εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.*

5) Ich beziehe mich auf die interessante Skizze seiner eigenen frühen Spekulationen über die Kausalität, welche er Sokrates in den Mund legt in dem letzten (wohl am reinsten Platonischen Teile) des Phädon. S. Kap. 45—47.

6) Kingsleys „Phädon", S. 14.

7) S. Butlers „Analogie", Teil 1, Kap. 6.

8) Dr. Abbott bemerkt sehr richtig („Durch die Natur zu Christus" [„Through Nature to Christ"], Kap. 11), in seiner Kritik des Satzes: „Der Ewige, welcher für die Gerechtigkeit schafft", daß je nach dem Sinne, welchem wir diesem Worte „schafft" beilegen, wir „anthropomorphistisch", zoomorphistisch" oder „azoomorphistisch" sein können, aber daß wir eins von diesen dreien sein müssen. „Vorausgesetzt", fügt er hinzu, „alle drei Hypothesen seien gefährlich, würde ich die erste, als die am wenigsten gefährliche, vorziehen". „Warum sollten wir uns schämen, anthropomorphistisch zu sein?" „Wer wird nicht zwanzigmal lieber einen Menschen anbeten, als eine Tendenz?" Dr. Abbott wird in diesem Teile seines Buches viele für sich haben, welche seine späteren Schlußfolgerungen nicht acceptieren können.

9) Butler behandelt diese „müßige und nicht ganz unschuldige" Anmaßung des menschlichen Verstandes mit wohlverdienter Strenge. S. „Analogie", Teil 1, Einleitung.

10) Wir müssen, glaube ich, zu dem Schluß gelangen, daß die stillschweigende Annahme dieser deistischen Unterscheidung von den meisten unserer englischen Apologeten der christlichen Argumentation einen großen Nachteil bringt. Butlers Kapitel über die Wichtigkeit des Christentums („Analogie", Teil 2, Kap. 1) leidet bedeutend durch die Voraussetzung der Notwendigkeit, diese feste Grenzlinie ziehen zu müssen. Das Christentum erscheint dadurch wie eine nochmalige Veröffentlichung der natürlichen Religion und „als enthalte es eine Erklärung von Dingen, die der Verstand allein nicht finden kann",

und nicht als das, was es sein sollte, nämlich eine Ergänzung der natürlichen Religion, und mit Bezug auf die vorbereitenden Offenbarungen als „so alt wie die Schöpfung".

11) Wie die römischen Juristen, welche einen Codex der „Naturgesetze" finden wollten, die allen anderen Gesetzen zum Grunde liegen, stellte Lord Herbert die fünf Notitiae auf, von denen er meinte, sie seien der menschlichen Seele eingeprägt.

Dritte Vorleſung.

Die vielfältige Schnur der natürlichen Theologie.

Inhalt.

I. Die vielfältigen, den verschiedenen Fähigkeiten des Menschen entsprechenden Fäden der induktiven Gotteserkenntnis.

II. Die Notwendigkeit ihrer Vereinigung wegen der Einheit sowohl des Subjekts als des Objekts.

III. **Die Macht ihres Konvergierens, welche die bloße Summe** der Macht der einzelnen Fäden bei weitem übersteigt,
   1) sowohl da, wo sie übereinstimmen,
   2) als da, wo jeder für sich spricht.

IV. Untersuchung der aktuellen Beschaffenheit dieser Argumentation:
   1) Die Macht dieses Konvergierens.
   2) Der große „Schaden" des Mysteriums des Bösen.

V. Die Notwendigkeit einer Offenbarung.

Pred. 4, 12.

Eine dreifältige Schnur reißt nicht leicht entzwei.

Die letzte Vorlesung fügte zu unserer ersten Betrachtung der unzweifelhaften Thatsache und der hohen Bedeutung des universellen Glaubens an einen persönlichen Gott eine kurze Untersuchung des Gedankenprozesses, durch den solche Erkenntnis Gottes wirklich erlangt worden ist.

Es schien klar, daß die absolute Demonstrierbarkeit, welche mathematische und logische Schlüsse charakterisiert, nur möglich ist, wenn die Daten des Gedankenobjekts absolut von uns selbst erschaffen und uns daher absolut bekannt sind. Über jedes äußerliche Ding — eine materielle Substanz oder eine Naturkraft — können wir nur durch Induktion urteilen. Haben wir es mit Personen zu thun, so können wir die Maschinerie der Induktion erweitern, indem wir zu der äußerlichen Beobachtung die innerliche Einsicht der Sympathie hinzufügen; müssen jedoch, wenn wir den ganzen Erkenntnisprozeß zu einem vollständigen machen wollen, auf das Bekenntnis hören, das diese Personen uns von sich selbst abzulegen haben, und so das Gesetz des Glaubens zu dem Gesetze der Induktion hinzufügen.

Es ist nicht schwer, diese Grundsätze der Methode, zu einer Erkenntnis überhaupt zu gelangen, auf jene Erkenntnis

Gottes anzuwenden, die, wie wir schon gesehen haben, sich in allen Religionen und Sprachen des Menschengeschlechts ausspricht. Die erste Vorlesung zeigte, daß die wahre Bedeutung der alten Bezeichnung „natürliche Religion" die sei, daß der Gottesbegriff der menschlichen Natur ebenso immanent sei, wie die Begriffe von Freiheit, Wahrheit und Recht. Wir behaupten nun, daß die natürliche Religion nicht als etwas der „geoffenbarten Religion" Entgegengesetztes betrachtet werden darf, sondern daß Analogie sowohl als Tradition uns lehren, sie verdanke ihr Dasein nicht den Induktionen der sogen. „natürlichen Theologie" allein, sondern auch den Offenbarungen, die Gott sowohl den einzelnen Seelen als der Gesamtheit des Menschengeschlechts von Seinem eigenen Wesen gegeben hat.

Von diesen einleitenden Betrachtungen schreiten wir nun zu einer Untersuchung der Ausdehnung und Beschaffenheit der Induktion, vermittels welcher die Menschen „nach Gott tasten und Ihn finden".

Ich nehme es als eine ausgemachte Thatsache an, daß alles Denken den wohlbekannten Weg des induktiven Urteilens verfolgen muß, der uns zu der Erkenntnis sowohl der Naturgesetze als der Charaktere persönlicher Wesen führt. Wir fangen damit an, daß wir die Thatsachen selbst beobachten oder deren Beschaffenheit von anderen lernen, seien diese Thatsachen nun äußerliche, die wir vermittels unserer Sinne wahrnehmen, oder innerliche, deren Kenntnisnahme uns aus dem Bewußtsein ihres Vorhandenseins in uns selbst erwächst und von denen wir der Analogie nach schließen, daß sie, wenn auch vielfach modifiziert, auch in unseren Mitmenschen vorhanden sind. Man vergesse aber nicht: solche Beobachtung ist nur möglich mit Hilfe gewisser

Ideen [1] oder „Denkformen", vermittels welcher die Menge isolierter Eindrücke sich zu zusammenhängenden Gruppen ordnet. Auf der nächsten Stufe schreiten wir zu der Aufstellung eines allgemeinen Gesetzes oder Prinzips vor, welches aus diesen stückweisen Beobachtungen erwächst, nachdem wir alle zufälligen und störenden Einflüsse entfernt und die Resultate unserer Beobachtung einer entscheidenden Prüfung unterworfen haben. Diese Stufe ist es, auf welcher die erfindende oder philosophische Fähigkeit sich geltend macht und auf der man daher die Spuren des eigenartigen Genies in der Geschichte des wissenschaftlichen Fortschritts [2] antrifft. Endlich folgt der Prozeß der Bestätigung, indem wir von dem angenommenen Prinzip Naturerscheinungen oder Handlungen deduzieren, die eintreten müssen, wenn dieses Prinzip richtig ist, und die auf solche Weise erlangten Resultate mit unabhängigen Beobachtungen in dem Bereiche der Natur oder der Menschheit vergleichen.

Dieser Prozeß scheint eine wesentliche Charakteristik des induktiven Urteilens, möge der Gegenstand desselben sein welcher er wolle. Da wir denselben anwenden, um sekundäre Existenzen — materielle Kräfte oder persönliche Wesen — zu erkennen, so müssen wir ihn auch anwenden, um das uranfängliche Sein in Gott zu entdecken. Es ist dieser Prozeß, durch den die Menschen z. B. so oft zu dem Begriffe eines großen Urhebers des Universums gelangt sind, der alle Dinge zu einem Zwecke erschuf und täglich erhält. Es ist, wie man sehr gut bemerkt hat [3], ein Prozeß, der so alt ist, wie das menschliche Denken überhaupt. Auf den Blättern eines Xenophon oder eines Paley unterscheidet er sich nur durch die Entwickelungsstufe, auf der er steht; in dem einen Falle finden wir das einfache beschränkte Urteil eines verständigen

Mannes, in dem andern das umfassende, gedankenschwere Beobachten eines Philosophen.

Dies nehme ich also als eine ausgemachte Thatsache an. Sie ist im Grunde stillschweigend anerkannt, wenn man die „natürliche Theologie“ als eine induktive Wissenschaft bezeichnet. Aber die speziellen Punkte, die ich, der bildlichen Bezeichnung unseres Textes folgend, besonders hervorheben will, sind drei. Erstens, daß es verschiedene Gedankenreihen giebt, die diese charakteristische Methode der Induktion zu verfolgen hat. Zweitens, daß die Resultate derselben verbunden werden müssen und jede Reihe als eine zu einer solchen Verbindung bestimmte betrachtet werden muß. Endlich, daß wir in dieser Verbindung nicht nur die Kraft der Gesamtsumme zu betrachten haben, sondern auch die konvergierende Kraft der Schlüsse, zu denen wir bei dem Verfolgen jeder einzelnen Gedankenreihe gelangten. Es ist eine „dreifältige Schnur“; sie darf nicht aufgedreht werden, und die verbundenen Fäden werden „nicht leicht zerreißen“.

Den Umriß dieser Ansicht will ich jetzt skizzieren und die Ausführung derselben in den folgenden Vorlesungen versuchen.

I. Was nun die erste dieser Behauptungen betrifft, so scheint es nicht nötig, viel zu sagen. Es scheint einfach vernunftgemäß, daß, wenn es sich um die Ergründung des Lebensproblems der Menschheit handelt, bei dem das menschliche Sein als ein Ganzes gedacht wird, jede Fähigkeit seines Wesens, die dieses Wesen zu dem macht, was es ist, sich an der Erforschung des Problems beteiligen muß. Wenn wir im praktischen Leben den Gebrauch aller dieser Fähigkeiten nicht entbehren können, so ist solches noch weit weniger möglich bei dem Forschen nach dem Grunde alles Lebens.

Um dieses zu erhärten, wenden wir uns an die thatsächliche Erfahrung. Daß in allen unseren Bemühungen, persönliche Wesen kennen zu lernen und zu beurteilen, der Prozeß der Erkenntnis selten oder nie durch den Verstand allein ausgeführt werde, scheint beinahe zu allgemein bekannt, um dessen zu erwähnen. Wir können eine Individualität nicht wirklich erkennen und können die Gesamtheit der Menschheit nicht beurteilen, wenn wir die Menschen kalt und kritisch betrachten wie materielle Substanzen oder leblose Maschinen, alle moralischen Beziehungen zwischen uns und ihnen ausschließend und jeder sympathischen oder enthusiastischen Anregung ausweichend. Wir finden, daß die rein intellektuelle Erkenntnis — die sogen. Weltkenntnis — die klarsten und leidenschaftslosesten Köpfe zu spekulativen und praktischen Irrtümern über die menschliche Natur verleitet, die weit weniger kluge Männer, welche eine höhere moralische Einsicht und wärmere Sympathieen besitzen, leicht vermeiden. Wer sich nur auf eine solche Kenntnis verläßt, wird nie ein wahrer Philosoph oder ein politischer Leiter der Menschen sein. Denn sie beschäftigt sich viel zu sehr nur mit der Außenseite der menschlichen Natur; sie übersieht einige, vielleicht die wichtigsten der Eigenschaften, welche die Menschen zu etwas Höherem machen als Maschinen. Es ist also ein in der Litteratur wie in der praktischen Erfahrung gleichbekannter Gemeinplatz, daß der am besten erkennt, der am besten zu lieben versteht — vorausgesetzt, daß diese Liebe nicht eine bloße Empfindung, sondern ein durchdachtes Prinzip ist, welches das feste Skelett der Pflicht mit dem warmen Fleisch und Blut der Liebe bekleidet.

Wenn wir nun, dem Urteilsspruche der Gesamtmenschheit folgend, uns Gott als ein persönliches Wesen denken,

so müssen wir sofort einsehen, daß dieses Prinzip bei dem Forschen nach Ihm Anwendung finden muß. Sogar wenn wir jenen Glauben nur als eine der Untersuchung würdige Hypothese betrachten, müssen wir wenigstens versuchen, zu ergründen, ob es Zeichen giebt, daß dieses Prinzip in diesem Falle eine Anwendung finde. Findet es Anwendung, d. h. verlangen die moralischen Fähigkeiten unserer Natur gebieterisch ihren Platz in unserer Beziehung zu dem höchsten Wesen, so ist dieses Faktum ein Argument für die Wahrheit jener Hypothese.

Ich behaupte, diese Anwendung finde allerdings statt. Es ist historisch erwiesen, daß sie zu allen Zeiten stattgefunden hat; die theoretische Untersuchung verteidigt die historische Erfahrung und zeigt deren Notwendigkeit. Nicht durch eine Fähigkeit allein, sondern durch alle „tasten wir" nach dem Urwesen. In dem menschlichen Geiste unterscheiden wir viele Fähigkeiten. Wir sprechen von dem Verstande, der nach Wahrheit sucht, von dem Gewissen, das Recht und Unrecht unterscheidet, von der Phantasie, die das Schöne empfindet, von den Herzensneigungen, deren natürliche Tendenz es ist, die Einheit in der Liebe zu erkennen, deren krankhafte Fähigkeit aber diese Einheit im Hasse aufhebt. Diese Prinzipien der Wahrheit, des Rechts, der Schönheit, der Einheit können nicht als getrennte, selbständige Existenzen betrachtet werden. Sie sind herrschende Mächte in dem Bau des Universums; sie müssen Attribute der einen, uranfänglichen Kraft sein, welche diese auch sein mag. In ihr sind sie vereinigt; daraus folgt unzweifelhaft die wenigstens sehr hohe Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß bei dem Forschen nach dieser Kraft eine vereinigte Theologie des Verstandes, des Gewissens, der Phantasie und der Herzens-

empfindungen existieren muß. Jede Fähigkeit hat ihr getrenntes Gebiet des Denkens und kann in diesem Gebiete eine wahre Induktion ausarbeiten, aber sie alle existieren neben einander und jede muß berücksichtigt werden.

II. Aber ich gehe zu dem zweiten Punkte über. Ist dieses Nebeneinander-Bestehen ein völlig getrenntes, so daß jede Fähigkeit ganz unberührt von den anderen in der ihr speziellen Sphäre ihre Schlüsse ausarbeitet? Oder stehen sie derartig in Wechselbeziehung zu einander, daß man sich keine von ihnen isoliert denken kann, ohne einen falschen oder unvollkommenen Begriff von ihr zu erhalten?

Es wäre, glaube ich, unmöglich gewesen, daß jemand die letztere Alternative hätte abweisen können, wenn nicht eine Verwirrung der beiden Begriffe „Unterscheidung" und „faktische Trennung" der Gedanken existierte, eine Verwirrung, die uns beständig von den verschiedensten Seiten her entgegentritt. Unterschieden mögen diese verschiedenen Gebiete der Argumentation sein, getrennt können sie nie werden. Es ist wesentlich für meine Argumentation, zu erkennen, daß jede Gedankenreihe abstrakt von den anderen unterschieden ist, unabhängig von ihnen in ihrer Entwickelung. Denn auf diesem Unterschiedensein beruht der Wert der Koincidenz ihres Zeugnisses. Durch eine Anstrengung des Geistes können wir „trockenes Licht" durch jede derselben gewinnen, für den Augenblick die anderen als nichtexistierend betrachtend. Aber sie sind nicht dazu bestimmt, faktisch von einander getrennt zu bleiben; jeder Faden wird vollendet, um schließlich mit den anderen vereinigt zu werden [4].

In den Phasen des aktuellen Denkens und in den aus diesem resultierenden Handlungen bemerken wir, daß die eine oder die andere Fähigkeit gewöhnlich vorherrscht, aber

die anderen koexistieren in realer, obgleich sekundärer Kraft, und ihre Koexistenz beeinflußt unzweifelhaft das vorherrschende Prinzip, gerade wie die verschiedenen Nebentöne einer Harmonie den auf das Ohr hervorgebrachten Eindruck der Hauptnote modifizieren. So sind wir in dem streng intellektuellen Gedankenprozeß der Wissenschaft mit Recht gegen die Intuition der Phantasie gewarnt worden, z. B. von Professor Tyndall. Mr. Ruskin hat uns gelehrt, in der ästhetischen Beurteilung und der künstlerischen Reproduktion des Schönen wissenschaftlichen Gesetzen der Wahrheit und sogar dem höheren Lichte ethischer Prinzipien nachzuspüren. Die instinktivste Liebe verteidigt sich, wenn sie angegriffen wird, mit Vernunftgründen, die oft tiefe Wahrheit enthalten, oft aber auch beinahe lächerlich oder pathetisch imaginär sind. Das strengste und stärkste Pflichtgefühl fühlt sich zu schwach, wenn es nicht den Enthusiasmus der Liebe zuhilfe ruft. Wenn es möglich wäre, eine einzige Fähigkeit zu kultivieren, indem man alle anderen ertötet und verkrüppelt, würde man nicht nur das Geichgewicht der Seele stören, sondern auch alle die Fäden der goldenen, die Seele mit der äußeren Welt verbindenden Schnur der Erkenntnis mit Ausnahme eines einzigen Fadens zerstören. Jeder, der einmal das Arbeiten seines eigenen Geistes beim Durchdenken irgendeines Gegenstandes beobachtet hat, wird wissen, wie die verschiedenen Phasen des Denkens sich mit einander vermengen, ja zuweilen einander zu verwirren scheinen. Jeder, der die menschliche Natur studiert hat, wird wissen, wie der Charakter eines Menschen jeden einzelnen Akt seines Geistes auf dem moralischen, intellektuellen oder imaginativen Gebiete beeinflußt.

Wenn wir fragen, warum dieses so ist, ist die Antwort

einfach genug. Es ist so, weil das Subjekt eins ist; es ist so, weil das Gedankenobjekt eins ist.

Es ist so, weil das Subjekt, d. h. der denkende Geist einer ist, in welchen Phasen der Thätigkeit er sich auch befinden möge. Wir sprechen von der Vernunft und dem Gewissen, von der Phantasie und den Herzensempfindungen, als seien sie verschiedene geistige Existenzen, und malen uns eine Art geistigen Dramas aus, in welchem sie auf einander einwirken. Es ist bequem, dies zu thun; es ist vielleicht sogar notwendig, um zur Klarheit zu gelangen. Aber wir müssen uns hüten, bei diesem Prozeß nicht in die buddhistische Idee zu verfallen, die sich die Seele zusammengesetzt denkt aus „Gruppen" — materiellen Eigenschaften, Empfindungen, abstrakten Ideen, Tendenzen, rationellen Fähigkeiten —, welche durch keine Persönlichkeit verbunden sind, wobei die allem zugrunde liegende Einheit der Seele uns ganz verloren ginge. Es ist zuletzt doch immer dasselbe „Ich", welches denkt oder phantasiert, beschließt oder liebt. Alle diese verschiedenen Arten geistiger Thätigkeit entspringen aus derselben Quelle, durch denselben Impuls. Sie können nicht umhin, einander zu beeinflussen, einander vorauszusetzen, so zu sagen, sich in einander zu fügen, wenn die Thätigkeit des Geistes eine vollkommene sein soll.

Es ist so, weil das zu betrachtende Objekt eins ist. Kein einzelnes Gebiet des Denkens kann diesem Objekt von allen Seiten nahe kommen. Kein einzelnes kann zu vollständiger Erkenntnis führen, nicht einmal so weit, als das menschliche Erkenntnisvermögen reicht. Wenn das Objekt in wahrer Realität vor uns stehen soll, müssen die von verschiedenen Punkten aus gesehenen Bilder desselben nicht nach einander

und getrennt betrachtet werden, sondern müssen zu einem stereoskopischen Bilde vereinigt sein.

So muß es daher sein bei der induktiven Gotteserkenntnis. Wir glauben, Gott habe die Seele mit der vollkommenen Einheit und Mannigfaltigkeit ihrer Fähigkeiten für sich geschaffen. Jede dieser Fähigkeiten muß bei dem Suchen nach Ihm die anderen mit sich ziehen. Die Erkenntnis, welche „das ewige Leben ist", muß das ganze Wesen durchdringen. Erstens: weil Vernunft, Gewissen, Phantasie, Herzensempfindungen wesentlich ein Ganzes bilden, so muß auch in der natürlichen Theologie, an der jede Fähigkeit ihren besonderen Anteil hat, Einheit herrschen. Zweitens: wenn nun diese Fähigkeiten Gott zustreben, wieder konvergierend, nachdem sie von ihrer einigen Quelle divergiert haben, sollte es da wohl unvernünftig sein, zu denken, daß, obgleich alle auf Ihn schauen, doch jede einen speziellen Zug des göttlichen Bildes aufzufangen vermag, welcher für die anderen entweder unsichtbar oder wenigstens unklar und undeutlich bleibt?

Wollen wir annehmen, daß die Theologie des Verstandes zu Resultaten führt, die an sich unvollkommen und doppelsinnig sind, sollte es da nicht vernünftig sein, die Theologie des Gewissens zuhilfe zu rufen, um diese Unvollkommenheit zu ergänzen und die Doppelsinnigkeit aufzuklären? Wenn das ethische Wesen, der Richter der Erde, von dem uns das Gewissen spricht, in Seiner unnahbaren Reinheit dem sündigen Menschen zu fern entrückt erscheint, sollte es da unrecht sein, in der Theologie der Liebe die Versicherung Seines Einsseins mit den Menschen zu suchen trotz aller Schwäche, Blindheit und Sünde der letzteren? Wenn viele Gedankenreihen konvergierend verlaufen bis an den Rand eines Mysteriums, können wir da umhin zu glauben, daß

sie an einem gewissen Punkte hinter dem Schleier aufeinanderstoßen?

Es ist dieser Gedanke, auf den ich besonders Nachdruck legen will. Jede Gedankenreihe der natürlichen Theologie ist nicht nur an sich unvollkommen, sondern muß, wenn ich mich so ausdrücken darf, unvollkommen sein, weil wir schon um des richtigen Gleichgewichts und Wachstums unserer Fähigkeiten willen nicht eine derselben verfolgen sollen, ohne die andern mit heranzuziehen. Jede mag ihre berechtigte Prädominanz haben zu gewissen Zeiten und für gewisse Geister. Aber Prädominieren und exklusives Isoliertsein sind sehr verschiedene Dinge.

Es mag scheinen, als ob dieser Satz keiner Erhärtung bedürfe, als ob er, sobald er klar ausgesprochen wird, von allen angenommen werden würde. Das mag sein. Aber ich kann nicht umhin zu denken, daß er in der Praxis beständig übersehen wird.

Am deutlichsten und flagrantesten zeigt sich dieses Übersehen in der Tendenz, den Geist auf ein Gebiet der natürlichen Theologie zu beschränken, als wenn dieses allein Beachtung verdiene, als sei dieses an sich endgültig, als hätten wir, wenn dem nicht so wäre, ein Recht, die ganze Idee der natürlichen Theologie als etwas Wertloses zu verwerfen. Wir erinnern uns, wie Paley in einem der bekanntesten und bewunderungswürdigsten Werke über diesen Gegenstand — einem Werke, das in seiner Art und angesichts des Standes der Wissenschaft seiner Zeit beinahe vollkommen genannt werden kann — im Namen der natürlichen Theologie sich nur in dem einen Bereiche des Denkens bewegt, — der Evidenz einer Absicht in der Natur. Wir sehen, wie andere alles intellektuelle Urteilen aufgeben, als etwas, das zu

keinem Endresultate führt und daher eigentlich nicht existiert, und sich damit begnügen, Gott in dem „kategorischen Imperativ" des Gewissens zu finden. Ein neues, höchst geistreiches und interessantes Werk („Über das unsichtbare Universum") führt auf einer rein physikalischen Basis zu Gott und der Unsterblichkeit. Alles dieses ist gut, wenn dem die Absicht zugrunde liegt, das einzelne Argument, welches wir für das stärkste halten, oder welches wir am besten verstehen, in seiner ganzen natürlichen Kraft darzulegen. Es ist vielleicht vorteilhaft, jedenfalls vergnüglich, das Geschütz des exklusiven Gelehrten gegen ihn selbst zu wenden. Aber es ist nicht gut, wenn wir auch nur für einen Augenblick vergessen, daß wir, indem wir es thun, zu speziellen Zwecken künstlich trennen, was Gott in unserer Natur vereinigt hat.

Eine andere, weniger deutliche, aber dem Wesen nach ganz ähnliche Form findet sich in Stuart Mill's Aufsatz über Theismus (Essay on Theism) [5]. Hier werden alle Gedankenreihen der Argumentation anerkannt, aber jede wird einzeln untersucht und, weil sie an sich als ungenügend erkannt wird, summarisch beiseite geschoben, ohne ihr zu gestatten, ein Zeugnis-Residuum zu hinterlassen, welches trotz aller Unvollkommenheit bei einer folgenden Untersuchung mit in Betracht kommen muß. Es ist wohl nicht zu verwundern, daß das Argument der Planmäßigkeit, welches allein acceptiert wird, sehr zögernd acceptiert wird, da es so von den anderen absolut isoliert betrachtet wird. Denn bei dieser Methode wird von jeder Disziplin des Denkens verlangt, daß sie ganz allein und für sich endgültig sei, wenn sie nicht mit kalter Strenge als etwas absolut Wertloses von dem Forum abgewiesen werden soll.

Ich behaupte nun, diese beiden Methoden seien wesentlich

unwissenschaftlich. Gewiß ist keine von ihnen diejenige, welche wir bei jedem andern Urteilen anwenden, sei es in der induktiven Wissenschaft oder bei einem Urteilsspruche auf Grund menschlicher Zeugenaussagen. Wenn ein Physiker die Natur einer materiellen Substanz erkennen will, beschränkt er sich nicht auf eine Art der Untersuchung, auf eine mechanische, chemische oder elektrische, selbst wenn ihm zufällig eine derselben als die geeignetste erscheint; er wird sie alle anwenden. Wenn jede, einzeln genommen, zu keinem Endresultate führt, wird er sie nicht als etwas Nichtiges verwerfen oder das Ganze für ungenügend erklären. Wenn ein Kritiker sich von der Echtheit eines Buches überzeugen will, wäre es reine Pedanterie, wenn er sich auf das äußerliche Zeugnis menschlicher Aussagen oder auf das innerliche Zeugnis der Sprache, des Stils oder der Behandlung des Gegenstandes beschränken wollte. Jedem muß sein Gewicht zugestanden werden; der Mangel des einen mag durch den Überfluß des andern ergänzt werden. Wenn es sich darum handelt, eine historische Thatsache zu ergründen oder einen historischen Charakter zu beurteilen, so wird nur derjenige, der eine schon vorhergegangene Schlußfolgerung zu unterstützen hat, sich bloß auf das verlassen, was entweder jemand von sich selbst auszusagen hat oder was andere von ihm aussagen, auf den unsympathischen Scharfblick des Feindes oder auf die liebevolle Auffassung des Freundes. Nur wenn alle Aussagen zusammengestellt worden sind, und nur dann, halten wir das Bild für ein vollständiges in seinem Licht und in seinem Schatten. Was nun notwendig ist, um die weniger schwierigen Untersuchungen gehörig auszuführen, kann nicht weniger notwendig sein — ist in der That bei weitem notwendiger — in dem höheren Forschen nach Gott. Wir

sagen: der Schluß, zu dem wir gelangen, muß von der ganzen Schnur, nicht von einem losgelösten Faden derselben abhängen. Es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ein einzelner dieser Fäden stark genug wäre, ihn zu tragen, denn solches würde uns leicht zu der Annahme verleiten, die anderen Fäden seien überflüssig.

III. Ich plaidiere also für die Kombination der verschiedenen Gedankenreihen der natürlichen Theologie im Gegensatze zu den Argumentationen, die sich entweder ausschließlich mit einer derselben beschäftigen, oder doch, wenn sie auch alle anerkennen, eine nach der andern behandeln, als sei diese die einzig bestehende. Aber ich muß noch weiter gehen. Selbst wenn die Totalsumme in Anschlag gebracht wird, können wir uns nicht zufrieden erklären, so lange sie nur als die Summe der in jeder einzelnen Gedankenreihe erreichten Resultate betrachtet wird. Dies ist der dritte Punkt in der Untersuchung der Natur der theologischen Induktion — vielleicht der wichtigste von allen —, auf den ich besonderen Nachdruck zu legen wünsche.

Denn das Prinzip einer derartigen Schätzung scheint unendlich tief unter der Wahrheit zu stehen. Die Unzulänglichkeit desselben ist anerkannt bei jedem auf Zeugenaussagen beruhenden Urteil, mögen nun diese Aussagen diejenigen wissenschaftlicher Schlußfolgerungen oder persönlicher Zeugen sein. Die Summe des Konvergierens zweier unabhängiger Gedankenreihen oder des Übereinstimmens zweier augenscheinlich von einander unabhängiger Zeugen hat so viel mehr Gewicht als zweimal das Zeugnis des Einzelnen, daß wir uns von einer bloßen Vermutung sofort zu der Annahme höchster Wahrscheinlichkeit erheben. Setzen wir nun den Fall,

daß wir noch ein drittes Zeugnis von einer ganz anderen Seite her dazubringen. Wird das Resultat nicht mehr sein, als das Dreifache der ersten Annahme? Ohne Zweifel erhebt es sich zu einer moralischen Gewißheit, die zu bezweifeln beinahe für Wahnsinn gelten würde. Wenn z. B. ein Astronom, nachdem er mechanisch die spezifische Schwere eines Himmelskörpers geschätzt hat, meint, derselbe sei zufolge seiner Leichtigkeit eine Masse glühenden Wasserstoffes, so wird niemand mehr darin sehen als eine bloße Vermutung. Wenn aber nun bei der Anwendung des Spektroskops das Spektrum dieselben Linien zeigt, wie dasjenige der Wasserstoffflamme, dann nimmt jene bloße Vermutung fast den Charakter einer unzweifelhaften Wahrheit an. Wenn der Kritiker nur auf innerliches Zeugnis hin die Wahrscheinlichkeit einer Korrektur in dem Texte eines alten Autors bewiesen hat, so mögen die Menschen zögern, seine Ansicht anzunehmen. Wird nun aber ein einziges Manuskript entdeckt, welches im Widerspruche mit allen bisher bekannten Manuskripten seine Korrektur enthält, nicht als Resultat der Kritik, sondern einfach als historische Thatsache, so ändert diese Autorität, so gering sie auch an sich sein mag, das Ansehen der ganzen Sache: was vorher in das Wolkenland geistreicher Vermutung gehörte, steht nun plötzlich auf festem Boden. Ebenso ist es mit Bezug auf persönliches Zeugnis. Niemand wird behaupten, daß das Übereinstimmen zweier unabhängigen Zeugenaussagen nicht mehr bedeute als das Zwiefache der einen. Niemand wird bezweifeln, daß das Konvergieren mehrerer vielleicht an sich schwacher Beweisgründe eine eiserne Kette der Überzeugung bilden könne. Ein einziges Zeugnis, auch das authentischeste, gilt der weisen Regel des Gesetzes nach für ungenügend. Aber es ist ein allgemein anerkannter

Grundsatz, daß „im Munde zweier oder dreier Zeugen eine Sache bestehen soll".

Dieser Punkt ist meiner Ansicht nach ein überaus wichtiger, und ich glaube nicht, daß er so beständig und gründlich anerkannt worden sei, als er es verdient. Aber ich muß ferner bemerken, wenn es auch im ersten Augenblicke paradox erscheinen mag, daß eine solche Koincidenz, indem sie die Punkte, in denen diese verschiedenen Zeugnisse übereinstimmen, unmittelbar feststellt, diejenigen, von denen jedes einzelne für sich allein spricht, zwar nur mittelbar, aber dennoch sehr kräftig bestätigt; denn sie beweist, daß in jedem derselben Korrektheit, Solidität, Wahrheit existiere. Sind nun diese Attribute einmal anerkannt, so können wir nicht umhin, mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, sie seien auch da vorhanden, wo jedes Zeugnis seinen Pfad allein verfolgt. Es ist eine Thatsache, daß durch die Vereinigung der Koincidenz vieler Zeugnisse und der unabhängigen Aussage eines einzigen sowohl die induktive Wissenschaft als die Feststellung von Thatsachen durch Zeugenaussagen ihre größten Triumphe gefeiert haben. Wenn die mechanischen, chemischen und elektrischen Untersuchungen einer Materie so weit übereinstimmen, daß die Richtigkeit der Schlüsse, zu denen jede einzelne geführt hat, anerkannt ist, so braucht sich niemand zu bedenken, den Eigenschaften, die alle bezeugen, die speziellen Eigenschaften hinzuzufügen, welche nur durch eine dieser Untersuchungsarten geprüft werden können, und deren Existenz daher natürlicherweise nicht durch ein mehrfaches Zeugnis nachgewiesen werden kann. In den meisterhaften Kompendien der durch Beweisgründe erreichten Resultate, die unsere Gerichtshöfe uns bieten, giebt es immer Elemente, die nur auf der Aussage eines Zeugen beruhen, die aber dennoch acceptiert

werden, weil die Wahrhaftigkeit und Genauigkeit des betreffenden Zeugen durch seine Übereinstimmung mit den übrigen Zeugen in anderen Punkten genügend konstatiert worden ist.

Die volle Anerkennung dieser Prinzipien mit Bezug auf die verschiedenen Gedankenreihen der natürlichen Theologie ist es, wofür ich besonders plaidire. Es mag möglich sein, zu beweisen, daß keine dieser Gedankenreihen an sich Überzeugung gewährt, nicht einmal eine moralische Überzeugung. Es mag möglich sein, die Behauptung aufzustellen, die bloße Summe der durch jede Gedankenreihe erreichten Resultate bringe uns nur wenig vorwärts. Aber wenn, was unzweifelhaft der Fall ist, jede Gedankenreihe teilweise oder ganz unabhängig von den anderen verläuft und dennoch am Schlusse mit den anderen konvergiert, dann bietet diese Konvergenz ein fast unwiderstehliches Argument für die Wahrheit dar; und wenn jede einzelne Gedankenreihe, während sie in vielen Punkten mit den anderen übereinstimmt, einen besonderen Zug zu dem Bilde des einen transscendenten Objektes fügt, so kann wohl die frühere Koincidenz unmittelbar Zeugnis ablegen für die Wahrheit dieser isolierten Aussagen.

IV. Gerade dieser Fall scheint mir nun hier vorzuliegen. Die Theologie des Verstandes zerfällt an sich in zwei unabhängige Branchen: die Kausaltheorie, die eine erste Ursache annimmt, und die Zweckmäßigkeitstheorie, die nicht nur eine erste Ursache, sondern einen persönlichen Schöpfer annimmt. Diese beiden Gedankenreihen sind einander fast parallel in ihrem Ideengange; dennoch sind sie durchaus von einander unterschieden: die eine blickt zurück in die Vergangenheit, die andere vorwärts in die Zukunft. Nehmen wir an, die

erste lasse uns, für sich betrachtet, in Zweifel darüber, ob die erste Ursache eine materielle oder eine geistige, oder wenigstens darüber, ob sie eine persönliche oder unpersönliche sei. Die Untersuchung der zweiten führt sofort zu der Bestätigung der Annahme einer ersten Ursache und entscheidet dann den Punkt, über den die erste uns eine Zeit lang in Zweifel ließ. Ist es nicht klar, daß sie durch dieses Übereinstimmen mit der ersten und durch dieses Ergänzen derselben das Vertrauen, das wir in jede einzelne setzten, mehr als verdoppelt? Aber rufen wir einen neuen Zeugen auf — die Theologie der Phantasie, deren Verfahren ein ganz anderes ist, als das der Theologie des Verstandes, denn sie gelangt zu ihren Resultaten durch die Synthese der poetischen oder der künstlerischen Intuition und nicht durch die Analyse einer knappen, stufenmäßigen Gedankenentwickelung und vereinigt in sich das kalte Licht des Verstandes mit der Wärme der Empfindung. Auf diesem ganz verschiedenen Wege bringt sie uns wieder zu derselben Wahrheit, dem Begriffe einer ersten Ursache und eines allweisen Schöpfers, jedoch sie fügt eine noch kräftigere Überzeugung hinzu: in der Schönheit der Schöpfung fühlen wir, daß unser Geist einem schaffenden *Geiste* gegenübersteht, und wir empfinden nicht nur Erstaunen, sondern Anbetung. Können wir uns weigern, hier ein mächtiges Element der Bestätigung anzuerkennen? Die Theologie der Phantasie an sich mögen wir allerdings für zu unbestimmt und schattenähnlich halten, für zu poetisch für das Alltagsleben. Aber gerade der Kontrast zwischen ihrer Methode und derjenigen des nüchternen, schwierigeren Denkens giebt der Überzeugung, die aus der Koincidenz der Schlußfolgerungen beider entsteht, neue Kraft.

Diese Gruppe von Zeugen hat viel allgemeine Ähnlich-

keit mit einander, wenn auch jedes Zeugnis seine speziellen Eigentümlichkeiten besitzt. Viele meinen (mit Butler), daß es völlig ausreichend sei, die Existenz eines „intelligenten Schöpfers der Natur" festzustellen und es dann der Moraltheologie zu überlassen, seine moralischen Attribute und seine Beziehungen zu uns zu entdecken. Aber wenn diese Schlußfolgerung in Frage gestellt wird, betrachten wir jene moralische Theologie als einen neuen Zeugen von ganz anderem Charakter als die früheren. Wir wenden uns an die Theologie des Gewissens. Wir finden, daß das Gewissen, auf ganz unabhängigem Wege vorgehend, durch sein Zeugnis von der ewigen Existenz des Rechts und durch seine unvertilgbare Ahnung einer Vergeltung uns wieder zu dem Begriffe eines höchsten Wesens und eines persönlichen Wesens führt, auf diese Weise jeden Punkt der Resultate, die sich aus den zwei anderen Gedankenreihen ergeben haben, bestätigend. Aber sie fügt einen noch edleren Zug hinzu und zeigt uns, daß der, welcher die erste Ursache und der allweise Schöpfer aller Dinge ist, auch der allgerechte Richter sei. Prägt sie nicht mit gewichtiger Autorität ihr Siegel auf die Schlußfolgerungen, zu denen wir schon gelangt waren? Werfen die anderen nicht ihrerseits ein Licht auf die Wahrheit dieser Theologie des Gewissens, ein Licht, das dazu dient, ihre Lehren zu bestätigen, wenn sie sich nun auf das ihr eigentümliche moralische Gebiet entfernt? Aber auch dieses ist noch nicht alles. Es giebt noch einen Zwillingszeugen in dieser zweiten Gruppe. Zu den höchsten, das menschliche Leben regierenden Mächten gehören nicht nur der Verstand und das Gewissen, sondern auch die Liebe. Diese Liebe hat auch ihre Theologie. Ihrer eigensten Natur nach unfähig, sich an etwas Totes oder an ein abstraktes Prinzip anzu-

schließen, legt sie Zeugnis ab von dem persönlichen Wesen der Macht, welche die Welt geschaffen hat und sie regiert. Ebenfalls ihrer eigensten Natur nach verlangt sie das Gute — das wirkliche oder das eingebildete Gute — in dem Objekte, dem sie sich hingiebt, und vereinigt daher ihre Stimme mit der Stimme des Gewissens, um von der Güte des Schöpfers und Königs Zeugnis abzulegen. Da sie aber ihrer eigensten Natur nach Einheit und einen gewissen Grad von Ähnlichkeit zwischen dem liebenden und dem geliebten Gegenstande voraussetzt, geht sie noch weiter und erkennt in der Majestät des ewigen, allgerechten Gottes das Angesicht dessen, der eine wahre, geistige Einheit mit uns hat, der nicht nur eine erste Ursache, ein Schöpfer und ein Richter, sondern auch „unser Vater im Himmel" ist. Durch diesen komplexen Gedankenprozeß — der ganz dem gleich ist, der meistens in jeder induktiven Wissenschaft zu einer moralischen Überzeugung führt — sucht und findet die Menschenseele ihren Gott. Nur wenn man die verschiedenen Gedankenreihen, nicht nur ihrer Summe nach, sondern auch ihrer Konvergenz nach betrachtet, kann man die Macht dieses Gedankenprozesses richtig schätzen.

Lassen Sie mich im Vorübergehen daran erinnern, daß mit Bezug auf das andere Gesetz der natürlichen Religion — das Gesetz des Glaubens an eine Gottesoffenbarung — dies selbe Prinzip gilt bei der Schätzung der Beweise, auf Grund welcher jene Offenbarung acceptiert wird. Dort wie hier giebt es viele Beweisreihen, jede bedarf der anderen und bedingt die anderen, alle konvergieren in einem gemeinsamen Resultat, und dennoch fügt jede ihr eigenes, ihr eigentümliches Zeugnis zu dem Ganzen. Nur wenn wir sie als ein Ganzes in ihren gegenseitigen Beziehungen zu einander

betrachten, können wir die Kraft der Schlußfolgerung richtig schätzen, welche die Menschheit zu den Füßen Jesu Christi gebeugt hat, welche sie gelehrt hat, erst zu rufen: „Herr, wo sollen wir hingehen? Du hast Worte des ewigen Lebens?“ und dann, nachdem sie diese Worte angenommen hatte, vorwärts zu schreiten, frei von all der Müdigkeit des Zweifels und der Arbeit des Urteilens, „im Glauben wissend, was alles Wissen übersteigt“. Aber davon zu sprechen ist noch nicht an der Zeit. Es liegt eine gewisse Zusammengehörigkeit in der Ähnlichkeit der Gedankenprozesse, vermittels welcher die zwei großen Elemente der „natürlichen Religion“, in dieses Wortes wahrer Bedeutung, ihr Recht auf unsere Hingabe an sie begründen. Für den Augenblick will ich nur versuchen, in einer Reihe von Vorlesungen die Skizze auszuführen, die ich hier von der Beziehung der verschiedenen Gedankenreihen der natürlichen Theologie auf einander gegeben habe, deren Koincidenz und Unabhängigkeit ihrem Zeugnisse eine fast unwiderstehliche Kraft verleihen.

Mir, ich kann es nicht leugnen, erscheint sie fast unwiderstehlich, und ich wundere mich daher nicht, daß die Gesamtmenschheit dieses empfunden hat, wie wir in unserer ersten Vorlesung gesehen haben. Sicherlich kann man eine solche Konvergenz keiner der anderen Theorieen über den Ursprung der Dinge zuschreiben. Jede muß sich ihren eigenen Boden wählen und den Kampf auf jedem andern Boden ablehnen. Die materialistischen Theorieen z. B. können in der äußeren Natur Zeugen aufrufen, finden aber in dem geistigen Bewußtsein des Menschen einen so kräftigen Widersacher, daß ihnen nichts übrig bleibt, als das Zeugnis dieses Widersachers erst nicht zu glauben und dann die Existenz des Widersachers selbst zu leugnen. Der Pantheismus, wenn

er auch die große äußere Welt zu erklären scheint, findet einen unversöhnlichen Widerspruch in dem Bewußtsein der Individualität, besonders in deren moralischer Bedeutung, bis ihm nichts übrig bleibt, als dieses unvertilgbare Bewußtsein für eine dem Menschengeiste immanente Verirrung zu erklären, die man zum Schweigen bringen muß, wenn man sie nicht zu zerstören vermag. Der Agnosticismus, atheistisch seinem eigensten Wesen nach — in der That die einzige Form, in der ein wissenschaftlicher Atheismus bestehen kann —, mag vor dem Forum des reinen Verstandes als unschuldig oder duldbar erscheinen, den gebieterischen Forderungen des Gewissens nach einer Pflichtbasis gegenüber, oder den Forderungen der Liebe nach einem zu liebenden Objekte gegenüber muß er seiner rein negativen Natur wegen eingestehen, er sei ungenügend, um den Schlüssel zu der Lösung des Lebensrätsels zu finden. Der Glaube an Gott kann wenigstens den Vorzug beanspruchen, die einzige Hypothese zu sein, die es wagen kann, alle die Thatsachen des Lebens anzuerkennen und an alle Fähigkeiten der Seele zu appellieren.

Natürlicherweise muß man, wie Bischof Butler uns vor langer Zeit gemahnt hat[6], um der Gerechtigkeit willen einer ähnlichen Konvergenz der Schwierigkeiten und Einwendungen das ihr zukommende Gewicht beilegen, wenn eine solche Konvergenz sich nachweisen läßt. Aber wenn wir die Thatsachen betrachten, so werden wir finden, daß es nur ein Gebiet giebt, in dem ein Schatten einer solchen Konvergenz gefunden werden kann. Ich meine das große Mysterium des Bösen in allen seinen Zweigen — sowohl in physischen Leiden: in augenscheinlicher Vergeudung oder Verfehlung des Zweckes, im Ekelerregenden und im Verfall, als im moralisch Bösen: der Schuld und der Entartung.

Dieses Mysterium scheint eine Unvollkommenheit der Weltregierung anzudeuten und wirft, gleichviel ob es seine Strafe findet oder nicht, einen Zweifel auf die vollkommene Liebe des Schöpfers. In dieser Konvergenz der Zeugnisse gegen den Glauben an einen Gott — die in vielen philosophischen und religiösen Theorieen auf sonderbare Weise umgangen und oft auf noch sonderbarere Weise erklärt wird — finden wir die eine große Schwierigkeit der natürlichen Theologie, eine Schwierigkeit, die nicht groß genug ist, um das Zeugnis derselben umzustoßen, aber sicherlich groß genug, um es zu verdunkeln und anzugreifen. Diesem Mysterium gegenüber verweilt das menschliche Denken, wie wir schon gesagt haben, eine Zeit lang beim Dualismus in der einen oder anderen seiner Formen. Aber notwendigerweise hier keine Befriedigung findend, da eine solche Annahme dem geistigen Verlangen nach Einheit so wenig entspricht, als der gebieterischen Behauptung des Gewissens von der dem Geiste immanenten Suprematie der Gerechtigkeit, findet das menschliche Denken hier keinen Ausweg und schreit nach einer Gottesoffenbarung, um diesen unerträglichen Konflikt zu entscheiden.

V. Denn wir bedürfen hier des Evangeliums von oben. Keine Offenbarung, die den Kampf mit diesem Feinde nicht aufzunehmen vermag, kann eine Religion für die Menschheit sein. Es sind zwei Stimmen in der Seele; die eine spricht von Schmerz, Sünde und Unglauben, die andere ruft uns zur Freude, zur Gerechtigkeit und zum Glauben. Wir sollten einwenden, daß die letztere ihrer Natur nach eine siegreiche Macht sei, welche von der ersteren wohl verwirrt, aber nicht unterdrückt werden kann. Dennoch können wir den Konflikt nicht leugnen. Nur von Gott selbst, wenn Er durch den Menschen und zu dem Menschen spricht, kann die

Wahrheit kommen, die mit der rechten Autorität sich dazwischenlegt, um die Stimme des Bösen zum Schweigen zu bringen und die Stimme des Guten zu sanktionieren.

Während ich daher versuche, das vereinigte Zeugnis der verschiedenen Gedankenreihen der natürlichen Theologie zur Geltung zu bringen, muß ich Sie wieder bitten, nie zu vergessen, welchen Grad von Wichtigkeit wir demselben thatsächlich beilegen. Der Glaube des Christen, der die unbestimmten Glaubenssätze, Hoffnungen und Spekulationen der Menschheit zur Klarheit und zu einer lebendigen Kraft erhebt, hält den Satz aufrecht, daß der Mensch nicht diesem Gesetze der Induktion allein überlassen bleibt. Wir glauben, daß Gott thatsächlich als integrierenden Teil des Weltsystems den Menschen seine spezielle Offenbarung gegeben hat, daß diese Offenbarung aus dem Dunkel, an dessen Grenze jene verschiedenen Gedankenreihen konvergieren, ihnen entgegenkommt, sie alle zusammenbindend, um sie zu Gottes Füßen niederzulegen. Besonders und hauptsächlich nimmt sie den Kampf auf mit dem großen Mysterium der Existenz des Bösen, welches jedes Gebiet der natürlichen Theologie trübt und den Menschen zweifeln läßt bald an der Einheit der ersten Ursache, bald an der Weisheit und Macht des Schöpfers, bald an der Gerechtigkeit des höchsten Richters, bald an der Liebe des einigen Vaters. Während wir daher eine Freude daran finden, dieses Suchen und Streben der Seele nach dem Himmel, ihrer Heimat, zu verfolgen, glauben wir keinen einzigen Augenblick, diese Heimat halte ihre Thore mit ungastlicher Gleichgültigkeit verschlossen, bis die Menschen in Dunkelheit und Schmerz sich hinaufkämpfen, um sie mit Gewalt zu öffnen. Die Thore unserer himmlischen Stadt stehen offen Tag und Nacht, damit das Licht der Wahrheit und

die Glut der Liebe durch sie herniederströme auf die Erde und durch die geistige Anziehungskraft die Seelen der Menschen hinaufziehe in den Himmel. In den berühmten Zeilen unseres großen Dichters, John Milton, welche davon sprechen, wie „die Tugend die Seele lehren könne, sich weit über die Sterne zu erheben“,

„Can teach the soul to climb
Far above the starry chime“,

erkennen wir, was die edelste heidnische Philosophie gelehrt hat. Aber in den Worten, welche diesen folgen:

„And if virtue feeble were,
Heaven itself will stoop to her“

(„und wenn die Tugend zu schwach wäre, würde der Himmel selbst sich zu ihr herablassen“) — begrüßen wir die gläubige Gesinnung des Christen.

Es ist gut für uns, die verschiedenen Fäden der dreifältigen, nicht leicht zu zerreißenden Schnur zu prüfen. Aber denken wir nicht, sie seien von einer menschlichen Hand gemacht, oder die eigene Kraft des Menschen müsse ihn an ihrem goldenen Bande hinaufziehen. Vom Himmel sind sie gekommen, vom Himmel kommt auch jetzt noch die Kraft, welche durch sie den schwachen Menschen erfaßt und ihn sicher auf den ihm bestimmten Platz bringt. Die erste Idee ist ein hoher Traum, in der zweiten haben, Gott sei Dank, Tausende eine selige Wirklichkeit erkannt.

Anmerkungen.

1) Von dem positiven und geformten Wissen acceptieren wir den Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non prius in sensu. Hinsichtlich der formgebenden Kraft fügen wir die alte Warnung hinzu: Nisi intellectus ipse.

2) So z. B. in der Astronomie. Die Resultate der Beobachtungen vieler Generationen fanden ihren vollendeten Ausdruck in den „Gesetzen Keplers"; aber man wird sich erinnern, wie selbst der kräftige und unternehmende Geist Keplers vergebens sich abmühte, das ihnen zugrunde liegende Prinzip zu finden. Als das Genie Newtons dieses Prinzip gefunden hatte, war der Weg für die herrlichen Entdeckungen der Zukunft offen. Die Geschichte dieses Vorgangs in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft ist wiederholt nachgewiesen in Whewells „Geschichte der induktiven Wissenschaften" (Whewell, History of the Inductive Sciences).

3) Macaulays Essay über Bacon.

4) Es scheint demnach, daß es etwas giebt, welches man ein richtiges „Vorurteil" nennen kann. Ich meine das beständige Festhalten, während man eine Gedankenreihe verfolgt, bekannter, von anderen Denkformen hergeleiteter Wahrheiten, welche diese berühren, und die Voraussetzung, daß sie möglicherweise einen Irrtum enthalte, wenn diese bekannten Wahrheiten durch sie umgestoßen zu werden scheinen. Ein Naturforscher wird gewiß ein scheinbar fremdartiges und abnormes Phänomen beobachten mit einem Vorurteil zugunsten des Gesetzes der Gravitation oder der Unzerstörbarkeit der Kraft, und wird sich sehr bedenken, ein scheinbares Zeugnis gegen deren universelle Anwendung anzunehmen. Wenn eine rein-physikalische Gedanken-

reihe zu einem unmoralischen oder atheistischen Resultat führt, ist es sicherlich ebenso vernunftgemäß, daß derjenige, welcher den Instinkt des Rechts oder den Instinkt des Gottesbewußtseins für universell ansieht, eine solche Gedankenreihe mit einem ähnlichen Mißtrauen betrachte.

5) Stuart Mill, Essay on Theism. Es giebt allerdings noch andere Einwendungen gegen Mr. Mills Verfahren. Es muß bemerkt werden, daß er im Anfange ausspricht, er halte es für seine Pflicht, „vollkommen unparteiisch zu sein und sowohl der a priori- als der a posteriori-Untersuchungsmethode Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, aber in demselben Atemzuge fügt er hinzu, es sei seine Überzeugung, die eine (die letztere nämlich) „sei ihrer Natur nach wissenschaftlich, die andere nicht nur nicht wissenschaftlich, sondern von der Wissenschaft verurteilt". Demzufolge ist es nicht zu verwundern, daß er trotz seiner ausgezeichneten Absichten der a priori-Argumentation der Kausalität durchaus keine Gerechtigkeit widerfahren läßt, allen Nachdruck auf die thatsächlichen Beweise der Zweckmäßigkeit legt und (mit einem Gefühle der Erleichterung) bemerkt: „wir sind endlich zu einer wirklich wissenschaftlichen Argumentation gelangt" und sich weigert, von dieser durch die Evolutionstheorie fortgetrieben zu werden. Das Argument „der allgemeinen Zustimmung der ganzen Menschheit" ist ungenügend erörtert, und es zeigt sich dabei die sonderbare Ansicht, daß ein Glaube, „der dem Menschengeist angeboren ist, unabhängig sei von Beweisgründen" in seiner Entwickelung, und daß dessen Entartung im Geiste des Wilden beweise, es könne kein gemeinschaftliches Substrat in dem Geiste des Wilden und in demjenigen des zivilisierten Menschen geben. Das Argument des spekulativen und sittlichen Bewußtseins wird ebenfalls so summarisch beiseite geschoben, wie es einem jeden nicht radikal aller Intuition antagonistischen Geiste unmöglich wäre. In der That, die einzige Gedankenfolge, die er wirklich durchführt, ist die der Zweckmäßigkeit, und in dieser gelangt er zu einem entschiedenen Resultat. Aber, sogar wenn dem nicht so wäre, wage ich zu denken, auf Grund der in dem Texte erörterten Ursachen, daß der ganze Plan, jede Beweisführung getrennt zu untersuchen, ein durchaus ungesunder ist.

6) S. Butlers Analogy, Teil II, Kap. 5.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Vierte Vorlesung.

Die Theologie des Verstandes: Kausalität.

Inhalt.

I. Das Forſchen nach der Kauſalität eine intellektuelle Notwendigkeit.
   1) Ihre Anwendung auf Phänomene und Begebenheiten.
   2) Ihre Anwendung auf die Stoffe des Univerſums.

II. Die Frage nach der erſten Urſache des Univerſums in den vier großen Reichen desſelben.
   1) Erſchaffung der Form. Der Schwerpunkt dieſes Arguments, die Analogie zwiſchen den Werken der Natur und denen der Kunſt, und die Fähigkeit der Kunſt, mit der Natur vereint zu wirken.
   2) Erſchaffung des Stoffes, des Geiſtes ſowohl als der Materie, welche alle Erfahrung überſteigt.

III. Natur der erſten Urſache. Die Theorieen des
   1) Materialismus.
   2) Pantheismus.
   3) Dualismus.
   4) Theismus.

IV. Summa der Argumentation.

Hebr. 11, 3.

Wir verstehen, daß die Welten durch Gottes Wort gebildet wurden, so daß die Dinge, welche man sieht, nicht gemacht wurden von Dingen, die sichtbar sind.

Die Hauptargumentation dieser Vorlesungen ist jetzt in ihren Umrissen skizziert. Erstens giebt es in jeder Gedankenreihe einen Prozeß der Induktion, vermittels dessen wir das instinktive Bewußtsein von dem Dasein Gottes, welches nach meiner Überzeugung der ganzen Menschheit immanent ist, zu bestimmter Klarheit bringen. Zweitens, da bei aller Mannigfaltigkeit das Subjekt — der denkende Geist — eins ist, und das zu betrachtende große Objekt auch eins ist, so scheint es, daß diese verschiedenen Gedankenreihen nicht isoliert von einander betrachtet werden sollen und können, wie das in einigen Argumentationen für und gegen die natürliche Theologie zu oft geschehen ist. Drittens, dem Gesetze der Konvergenz zufolge, welches wir sowohl bei wissenschaftlichen Untersuchungen als bei Aussagen menschlicher Zeugen gelten lassen, ist das Gewicht der vereinigten Zeugnisse dieser verschiedenen Gedankenreihen unendlich viel größer als die bloße Summe dieser Zeugnisse. Kraft ihrer Unabhängigkeit und ihrer Koincidenz geben daher diese vereinigten Zeugnisse den Punkten, in denen sie übereinstimmen, unmittelbar, und mit-

telbar sogar den Punkten, von denen jedes einzeln handelt, das Gewicht moralischer Überzeugung. In dieser Hinsicht ist die höchste Erkenntnis Gottes vollkommen analog allen den Haupterkenntnisformen, den spekulativen sowohl als den moralischen, die unser Leben leiten und regieren. Schließlich behaupten wir, daß diesem induktiven Streben der menschlichen Seele nach oben, dem Himmel zu, eine deutliche Selbstoffenbarung Gottes, ein Herabneigen seinerseits der Erde zu, entgegenkomme. Denn das ist der Glaube, welcher auf Grund der Analogie herbeigezogen, von dem Zeugnisse universeller Tradition unterstützt wird, und der, wie wir Christen glauben, endgültig festgestellt ist durch die überzeugende Kraft der Zeichen, welche uns zu der Annahme leiten, diese Offenbarung habe ihre Vollendung gefunden in der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi.

Die verschiedenen Teile dieser Skizze auszuführen ist die Aufgabe dieser Vorlesungen.

I. Wir beginnen mit einer genaueren Betrachtung der ersten der großen induktiven Gedankenreihen, die zu dem gehört, was ich die Theologie des Verstandes nennen möchte. Diese beschäftigt sich mit dem Prinzip, welches technisch das „Prinzip der Aitiologie" genannt wird, oder mit dem Studium der ersten Ursache. Wir wollen sehen, zu welchen Schlußfolgerungen sie uns führt, — Schlußfolgerungen, von denen wir, der allgemeinen Beschaffenheit menschlichen Wissens gemäß, erwarten müssen, daß sie an sich unvollkommen sein werden, auf die Koincidenz anderer Gedankenreihen hinweisend und auf diese wartend, um das, was unvollkommen ist, zu ergänzen und das, was dunkel sein könnte, aufzuklären.

Was ist nun der Kern dieser Gedankenreihe, wenn wir

detaillierte Verwickelungen und alle Subtilitäten der metaphysischen Kontroverse, so viel als möglich, fern halten? [1]

Dem Menschen sind zwei Bewußtseinsformen eigen. Er ist sich seiner selbst bewußt durch Reflexion; er ist sich der ihn umgebenden Welt bewußt durch Beobachtung. Diese beiden Bewußtseinsformen bestehen neben einander und beeinflussen sich gegenseitig. Es mag als zu weit gehende Wißbegierde erscheinen, wenn man danach fragt, welche von ihnen zuerst erwache; ich kann kaum zweifeln, daß es die letztere ist, welche zuerst zur Klarheit gelangt, wie wir das durch die Beobachtung eines Kindergeistes erkennen. Sobald dieses geschehen ist, sobald ein Gegenstand deutlich erkannt ist, erheben sich zwei Fragen im Geiste: was ist der Gegenstand? und: wie ist er entstanden?

Die Frage: was ist der Gegenstand? heißt eigentlich: welches sind die Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten, durch die er sich meinen Sinnen oder meinem Geiste in der Gegenwart wahrnehmbar macht? Die Frage: wie ist er entstanden? ist das Forschen nach seiner Geschichte in der Vergangenheit und seinem Zusammenhange mit vorher existierenden Gegenständen.

Es ist diese letztere Frage, mit der wir es augenblicklich zu thun haben. Wir brauchen fürs erste nicht danach zu fragen, wie sie entstehe. Es genügt uns zu wissen, daß sie eine universelle und unvermeidliche ist. Die Ansicht, welche in einigen neuen Systemen aufgestellt wird, daß wir uns begnügen sollten mit der Frage nach dem, was ist — unsere verschiedenen Erkenntnisformen der thatsächlichen Eigenschaften und Beziehungen des Bestehenden einfach registrierend und klassifizierend —, widerspricht zu sehr diesem unvermeidlichen Prozesse des Menschengeistes, um sich in irgendeinem vollständigen oder dauernden Systeme des Denkens behaupten zu können.

Aber was ist es, was der Geist erkennt, sei es durch Beobachtung der äußeren Dinge oder durch innere Reflexion?

1. Ohne Zweifel sind unsere ersten Wahrnehmungen die von Phänomenen, Begebenheiten oder Empfindungen, — Veränderungen in dem Zustande der Dinge in der Außenwelt oder in der Innenwelt. Von jeder Begebenheit, von jedem Phänomen nimmt man notwendigerweise an, es stehe in den Beziehungen von Ursache und Wirkung zu Begebenheiten und Phänomenen, die vorangegangen sind oder nachfolgen. Dieser Begriff scheint eine „Gedankenform", die man unmöglich durch einen Hinweis auf Beobachtung, Erfahrung oder dergleichen erklären kann; denn in der That findet nur mit Hilfe dieser Gedankenform irgendwelche Beobachtung oder Erfahrung statt, die diesen Namen überhaupt verdient. Ohne dieselbe würden sie sich in eine bloße Reihenfolge unzusammenhängender Eindrücke auflösen, wie das in dem Geiste eines Kindes oder eines Blödsinnigen geschieht. Allerdings belehren uns unsere Wahrnehmungen nur, daß eine Reihenfolge von Begebenheiten, von vorhergehenden und nachfolgenden Begebenheiten existiere. Erst auf Grund eines fundamentalen Denkgesetzes nehmen wir sofort eine notwendige Reihenfolge an, wo wir eine beständige Reihenfolge erblicken. Der alte Trugschluß „Post hoc, ergo propter hoc" zeigt, daß wir von einer bloßen Reihenfolge auf eine ursächliche Verbindung schließen und daß diese Verbindung etwas Reales ist, etwas anderes als eine Reihenfolge, die ohne dieselbe stattfinden könnte.

Eine Begebenheit sei welche sie wolle — eine Naturerscheinung oder ein Akt menschlicher Thätigkeit, ein Blitzstrahl oder das Schwingen eines Schwertes —, wir

schließen sogleich, sie habe eine Ursache gehabt. Aber während wir bei einer Naturerscheinung die Reihe der Ursachen nur bis auf eine gewisse Entfernung rückwärts verfolgen können und nicht wissen, wie viel weiter sie sich ausdehnen mag, können wir, wenn es sich um eine menschliche Thätigkeit handelt, bis zu einer wirklichen Ursache gelangen — der uranfänglichen, so weit unsere Erkenntnis reicht — denn diese Ursache liegt in dem Willen. Dieser kann handeln (und thut es im Leben täglich) ohne jedes Motiv, nur weil er will, ist aber in allen Fällen eine bewußte, selbstthätige Kraft [2]. Der Wille ist sicherlich die wirkliche Ursache einer Handlung, und zwar die einzige, von der man sagen kann, sie sei uns bekannt. Ohne Zweifel müssen wir annehmen, daß die Myriaden von menschlichen Willen unter einer Macht stehen, die sie leitet und sie alle beherrschen kann. Wir wissen sogar aus Erfahrung, daß, obgleich jeder Wille an sich ein freier ist, die Resultate des menschlichen Wollens gewissen Gesetzen unterworfen sind [3] und innerhalb gewisser Grenzen sogar von Menschen vorausgesehen werden können. Aber wir müssen weiter fragen: was ist die Natur dieser höchsten Macht, die ihre Gesetze dem menschlichen Willen aufprägt? Die Macht, die ein Wille auf den andern ausübt, ist uns hinlänglich bekannt — eine Macht, die ganz etwas anderes ist, als eine physische Notwendigkeit. — Sie äußert sich auf dreierlei Weise. Entweder nämlich ruft sie durch einen Appell an die Vernunft und an das Gewissen eine freie Überzeugung hervor, oder sie wirkt durch Anwendung von Motiven und durch den Einfluß persönlicher Überlegenheit. Wir können daher, durch eine unendliche Erweiterung dieser Erfahrungsresultate, uns einen höchsten Willen denken, der alle anderen Willen lenkt durch eine Macht, die von einem physischen

Zwange absolut unterschieden ist. Aber während wir wissen, wie der Wille eine physische Kraft hervorrufen und dirigieren kann, wissen wir von keiner Macht der physischen Kräfte, den Willen hervorzurufen und zu lenken. Da nun die Ursache des Wollens erklärt werden soll, weisen wir den Gedanken von uns, einen physischen Urimpuls als den ersten Bewegungsgrund in der großen, die Geschichte des Universums bildenden Kette der Begebenheiten zu denken. Sogar wenn wir glauben, es habe eine Zeit gegeben, in der die Macht eines erschaffenen Willens auf Erden nicht existierte, haben wir kein Recht, aus diesem Glauben den Schluß der Nichtexistenz eines Willens überhaupt als Urkraft zu ziehen. Unsere frühere Schlußfolgerung steht fest, auf Vernunft und Erfahrung basiert [4].

Die Beobachtung der Erscheinungen also führt uns unwiderstehlich zu der Annahme einer ersten Ursache, und unsere Erfahrung, so weit sie reicht, giebt uns kein deutliches Zeugnis von einer wirklichen Ursache, die eine Thätigkeit hervorzurufen vermöchte, außer von dem Willen. Die Folge davon ist, daß alles, was über diesen Gegenstand gesagt wird, von welchen Lippen es auch kommen mag, unwiderstehlich die Existenz einer Persönlichkeit in sich schließt. Trotz aller Kämpfe dagegen müssen „alle Zungen Gott bekennen".

2. Aber von der einfachen Beobachtung der Erscheinungen gehen wir weiter zu der Schlußfolgerung, daß Dinge und Personen wirklich existieren. Wie diese Schlußfolgerung sich vollzieht, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Jeder, der Berkeleys Schriften studiert hat, weiß, wie schwer es ist, die absolute Existenz eines materiellen Dinges durch die physische Beobachtung allein zu beweisen, da diese nichts kundthun kann, als die Sinneseindrücke, durch welche in unserem Geiste

Ideen erweckt werden. Jeder, der durch ein Stereoskop geblickt hat, weiß, wie wir durch eine Kombination solcher Eindrücke auf das Auge dazu gebracht werden Körper zu sehen, die nicht existieren. Ich selbst glaube, daß es das allen Erscheinungen der kleinen Welt in unserm Innern zugrunde liegende Bewußtsein des Seins ist[5], welches in uns die Vorstellung von einem den Erscheinungen der großen Außenwelt zugrunde liegenden Substrat erweckt; da, wo dieses Substrat in keiner Beziehung steht zu lebenden, uns gleichen Wesen, nennen wir es Materie oder Kraft in abstracto. Die beständige Tendenz, zu personifizieren, in allen solchen Fällen zeigt den Ursprung des Prozesses. Wie nun diese Schlußfolgerung auch entstehen mag, jedenfalls ist sie eine universelle. Wir betrachten das Universum als eine Realität, nicht nur als rohes, chaotisches Material, sondern als einen wahren, geformten und geordneten Kosmos, dessen Teile neben einander und in gegenseitiger Wechselbeziehung bestehen, und wir fragen erstens, ob eine wirkliche Ursache der Natur vorhanden sei, und dann, wenn dem so ist, welchen Charakter diese erste Ursache habe.

II. Um einem leidigen, aus der bei dem Gebrauche des Wortes Natur herrschenden Unklarheit entstehenden Mißverständnisse auszuweichen, muß ich hier mit Bezug auf die erstere Frage daran erinnern, daß wir unter Natur verstehen oder verstehen sollten — die Gesamtheit alles, unserem Erkenntnisvermögen zugänglichen Seins, welches wir, wie die Wissenschaft lehrt, als ein zusammenhängendes Ganzes betrachten müssen, um es recht zu verstehen. Der sogen. Naturforscher studiert nur einen Teil der Natur. Der Geist ist etwas ebenso Reales wie die Materie[6]; der Wille ist ein ebenso wirklicher Faktor in der großen Welt der Natur als die Elektricität.

Wenn wir nun die Werke der Natur betrachten, so finden wir, daß sie in gewisse, deutlich unterschiedene Klassen zerfallen.

In erster Linie besteht ein fundamentaler Unterschied, den bis jetzt keine Wissenschaft übersteigen kann, zwischen den Dingen, die Leben haben, und denen, die kein Leben haben. Hier tritt eine neue Macht auf, die in dem großen Gesetze der Verwandlungsfähigkeit der Kräfte eine Lücke zeigt. Leben kann, so weit unsere Erkenntnis reicht, nur durch Leben entstehen.

In dem Reiche des Lebens finden wir sodann zweitens einen anderen Unterschied zwischen dem bloß vegetativen oder animalischen Leben [7] und der Existenz von Geist, Seele, Intelligenz — man nenne es, wie man will —, von welcher wir rudimentäre, allmählich an Vollkommenheit zunehmende Formen in dem Instinkt der Tierwelt finden, und welche, soweit die Erde in Betracht kommt, ihre Vollendung in dem Menschen findet, obgleich wir glauben, daß der Mensch nur ein Glied ist in der Hierarchie intelligenter Geschöpfe, die den Thron Gottes umgeben.

Hier wiederum — was auch die Physiologie lehren mag von der Verwandtschaft unseres Körperbaues mit tierischen Organismen, wie viel Analogie die Psychologie auch finden mag zwischen Verstand und Instinkt — zwischen dem Menschen und dem Tiere bleibt ein großer Abstand, dessen Kennzeichen sind: die dem Menschen eigentümliche Eigenschaft geistigen Fortschritts, die Gabe und Entwickelung der Sprache und die Fähigkeit, sich über die Sphäre der Sinnenwelt zu dem Begriffe des Unsichtbaren zu erheben [8]. Hier finden wir eine zweite Lücke in der Verwandlungsfähigkeit der Kräfte. Ebenso wenig, wie wir eine Spur von der Konvertibilität des vegetativen Lebens in den tierischen Instinkt finden

können, ebenso wenig oder noch weniger finden wir die Spur einer Kraft, die den Instinkt zu der Höhe der Vernunft zu erheben, oder die Vernunft hoffnungslos zu dem Niveau des Instinkts zu degradieren vermöchte. Das Leben, die Intelligenz, die Vernunft einer unbekannten „Potentialität der Materie" zuschreiben zu wollen, heißt einfach Demarkationslinien ignorieren, die unserem gegenwärtigen Erkenntnisvermögen unübersteiglich sind. Von dem Genie eines Newton zu sprechen als einem Etwas, das latent in dem Lichte der Sonne oder in irgendeinem Ringe kosmischen Nebels vorhanden sei, heißt so viel als die Kraft einer Dampfmaschine nur den Eigentümlichkeiten des Eisens und Messings und der Expansionskraft des Dampfes zuschreiben zu wollen.

Daß nun dieses unser formenreiches Natursystem einen Anfang gehabt habe, ist eine Gewißheit, die nicht nur durch abstrakte Vernunftschlüsse, sondern auch durch die Entdeckungen der induktiven Wissenschaft konstatiert ist. Daß es in unserer Welt eine Zeit gegeben hat, in welcher nur elementäre, unorganische Materie vorhanden war, ist beinahe gewiß; daß es eine Nebelperiode gegeben habe, ehe flüssige und feste Formen der Materie ins Dasein traten, ist höchst wahrscheinlich. Daß in einer späteren Periode das Leben in seinen verschiedenen vegetabilischen und animalischen Formen erschien, ist wieder bekannt, — ob nun durch Evolution aus einer Monade oder durch das, was man ungeschickterweise „successive Schöpfungsakte" genannt hat, lassen wir für den Augenblick unerörtert. Daß in einer noch späteren Periode der Mensch hervorging, wie er ist — ob durch Evolution oder auf andere Weise, ist uns wieder gleichviel —, ist eine Gewißheit. Folglich hat der Instinkt offenbar recht, wenn er von der aktuellen Natur fragt: wie ist sie entstanden?

Denn entstanden ist sie. Sie hatte einen Anfang, so gut, wie wir schon jetzt wahrscheinliche Anzeichen haben, daß sie ein Ende haben werde.

Daher scheint es wohl, daß die Antwort auf die erste Frage eine unzweifelhafte ist. Das Universum hat einen Anfang gehabt; — es muß eine erste Ursache gehabt haben, eine vis creatrix irgendwelcher Art. Es wird mit vollkommener Wahrheit behauptet auf Grund des in dem alten Axiom Causa causae causa causati enthaltenen Prinzips, daß der Begriff einer ersten Ursache den Begriff der Endlichkeit involviere, daß „eine unendliche Reihenfolge sekundärer Ursachen nicht die erste Ursache ausmache, welche die Vernunft verlangt. Wie unsere alten Metaphysiker mit Recht behaupteten: „Daß etwas selbstexistierend und die ursprüngliche Ursache aller Dinge sein muß, leidet keinen Widerspruch." [9]

1. Aber welcher Natur ist diese erste Ursache der Welt, wie wir diese jetzt sehen? Bei der Erörterung dieser Frage ist es vernünftig, erst die Klasse von Dingen anzusehen, die sich am leichtesten erklären lassen. Wir sehen rundumher eine gewisse Anzahl Dinge aller Arten, welche wir Kunstwerke nennen; von diesen wissen wir, wie sie zu dem geworden sind, was sie sind. In jedem dieser Dinge unterscheiden wir die rohe Materie (ὕλη) und die Form oder Struktur (das εἶδος). Wie diese rohe Materie ins Leben kam, wissen wir nicht; in der That, die Wissenschaft lehrt uns, daß, so weit unsere Erkenntnis reicht, die Totalmasse der Materie eine bestimmte sei und daß die Totalsumme der physikalischen Kräfte (latente und aktive Kraft zusammengenommen) gleichfalls eine unveränderliche sei. Aber von der Form oder Struktur — demjenigen, welches das Kunst-

werk zu dem macht, was es ist — wissen wir, daß sie ihr Dasein dem menschlichen Willen und der menschlichen Intelligenz verdankt. Diese vermögen es, die Formen jeder Art von Materie zu modellieren, verschiedene Arten der Materie zu kombinieren, der Kraft eine bestimmte Richtung zu geben, sie aus der Ruhe zum Leben zu erwecken, sie aus einem Zustande lebendiger Wirksamkeit in den Zustand bloßer Potentialität zurücksinken zu lassen. Von dem einfachsten Machwerke des Wilden bis zu den höchsten Werken zivilisierter Kunst — den großartigsten Bauwerken, den edelsten Skulpturen, den feinsten und kompliziertesten Maschinen — gilt dasselbe Prinzip. Wir wissen, wie sie gemacht worden sind. Es ist wahr, daß wir das Entstehen der rohen Materie nicht zu erklären vermögen; es ist die Form, von der wir sprechen, und die wahre erste Ursache dieser ist Geist und Wille. Daher ist das Faktum, daß der Geist auf die Materie einwirke und die Kraft zu erwecken und zu lenken vermöge, etwas sicher Feststehendes. Ist dies aber einmal festgestellt, so kann und soll es nicht wieder vergessen werden. Wir prägen es unserem Gedächtnis ein, indem wir von dieser Klasse der Dinge, die wir erkennen, zu anderen Klassen übergehen, die uns geheimnisvoller sind. Denn wenn wir eine wahre Ursache entdeckt haben, heißt uns die Wissenschaft, sie mit uns zu nehmen bei unseren ferneren Forschungen, und uns zu weigern, neue hypothetische Ursachen zu erdenken, bis wir diese geprüft und ungenügend erfunden haben.

Wenn wir uns nun von den Werken der Kunst zu dem Universum selbst wenden — zu den „Werken der Natur" in jenem oben erörterten, wahren und allgemeinen Sinne

des Wortes — und nach den Prozessen fragen, durch welche es in seinen verschiedenen Teilen das geworden ist, was es aktuell ist, so fällt uns sogleich das Faktum auf, daß diese Werke der Natur, so weit unsere Kenntnis reicht, die Erscheinung einer der rohen Materie aufgeprägten Form oder Struktur darbieten, einer Thätigkeit also, deren wir selbst innerhalb der Grenzen unserer Kräfte fähig sind. In dem, was wir unorganische Substanzen nennen, finden wir, daß all' deren unendliche Mannigfaltigkeit durch die nach Beziehungen und Proportionen verschiedene Kombination einiger weniger Elemente, durch die Wirkung einiger uns bekannter physikalischer Kräfte entsteht; überdies werden wir durch die uns bekannte Existenz von Dingen sehr verschiedener Beschaffenheit, die sich dennoch in dieselben Elemente auflösen lassen, zu dem Glauben geführt, daß es außer den Gesetzen der Proportion und der Struktur, die wir verfolgen können, unsichtbare Gesetze molekulärer Struktur gebe, durch welche diese Verschiedenheiten bestimmt werden. So weit führen uns Wissenschaft und wahrscheinliche Schlußfolgerung. Die Spekulation geht weiter und vermutet mit mehr oder weniger Willkürlichkeit[10], daß die Urelemente der Materie alle von einer Gattung sein mögen, daß sie nichts seien als Kraftzentren, und daß die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Natur entstehe durch die Mannigfaltigkeit der Struktur derselben Materie und durch die Mannigfaltigkeit der Manifestationen einer und derselben Kraft.

Noch deutlicher ist das Wachsen des organischen Lebens aus der ersten einfachen Zelle nichts als die Assimilation elementärer Substanzen unter dem Einflusse eines immanenten Strukturgesetzes. Dieses finden wir in dem Wachstum der reichen, unendlich mannigfaltigen Pflanzenwelt, die ihre ein-

sache Nahrung aus der Luft, der Feuchtigkeit und dem Boden nimmt. Wir finden es in dem noch wunderbareren Wachstume des animalischen Lebens, welches vor sich geht durch die Absorption von allerdings weniger elementären, dennoch an sich sehr einfachen Substanzen. Beobachten Sie diesen wunderbaren, mit dem einfachen, primitiven Protoplasma beginnenden Vorgang. Sehen Sie, wie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Strukturen sich entwickelt, wir wissen nicht wie oder warum, aus einem Etwas, das derselbe Lebenskeim zu sein scheint, durch die Assimilation scheinbar derselben Art von Nahrung. Die schaffende Kraft der Natur ist hier wiederum, nur in einem viel höheren und verfeinerten Grade der Vollkommenheit, die Zugabe zu der elementären Materie und der Form oder Struktur.

Gehen wir nun zu dem Gebiete des Geistes über. Manifestiert sich hier nicht dasselbe Gesetz? Der ganze Bau der menschlichen Wissenschaft und Ethik ist sicherlich die Assimilation der Nahrung, die aus der Betrachtung, dem Unterricht und der instinktiven Wahrnehmung geschöpft wird nach den Gesetzen der geistigen Struktur, welche Kant „Gedankenformen" nennt. Derselbe Vorgang wiederholt sich in jedem Geiste, wie die sokratische Unterrichtsmethode beweist[11]. Er findet auch statt in der ererbten Erkenntnis der Rasse, die allmählich in jeder Generation frische Nahrung assimiliert, und so aus den einfachen, instinktiven Begriffen des Wilden zu der komplizierten Erkenntnis höherer Zivilisation heranwächst. Überdies bemerken wir auch hier unendliche Variationen latenter, geistiger Struktur — individuelle, erbliche, nationale —, infolge deren dieselbe geistige und moralische Nahrung in verschiedenen Graden und Richtungen assimiliert wird, so daß aus genau denselben natürlichen und

künstlichen Umständen verschiedene Formen des Menschengeschlechts erwachsen.

Es herrscht also, so weit unser Wissen reicht, eine genaue Analogie zwischen all diesen Werken der Natur und denen der Kunst. In der That besteht der ganze Prozeß in dem Hinzufügen der Form oder Struktur zu der Materie, dem Leben, dem Geiste. Diese Analogie wird dadurch nicht zerstört, daß in den Werken der Natur diese Hinzufügung durch uns unbekannte Prozesse vollzogen wird, und mit einer Feinheit und Schönheit, die wir nur in plumper Weise nachzuahmen vermögen. Diese Analogie wird eine engere durch das Faktum, daß wir selbst, indem wir unserer Intelligenz und unserem Willen gemäß handeln, diese natürlichen Prozesse, wenn auch in anderem Grade, nachahmen und ihnen zuhilfe kommen können. So können wir z. B. unorganische Substanzen analysieren und wieder kombinieren mit einem uns bekannten, von uns vorherbestimmten Erfolge. Wir studieren die physikalischen Kräfte — die mechanischen, chemischen, elektrischen —; wir können sie ebenfalls kombinieren und sie gewissen, von uns selbst geschaffenen Formen und Strukturen unterwerfen, damit sie unserem Willen dienstbar seien. In geringerem, aber doch in sehr realem Grade können wir auf das organische Leben wirken. Es giebt kaum ein vegetabilisches Produkt auf Erden, das der Mensch nicht kultivieren und durch Kultur modifizieren könnte, indem er es für menschliche Zwecke und Begriffe, mit Bezug auf Fruchtbarkeit und Schönheit verbessert. In noch geringerem Grade, aber dennoch vollkommen real, können wir die Strukturen und besonderen Fähigkeiten des animalischen Lebens modifizieren. Die Theorie der Evolution der Gattungen selbst wurde angeregt durch das von dem Menschen angewandte Mittel der Zucht-

wahl. Endlich wissen wir sogar hinsichtlich der menschlichen Seele, daß wir durch die wohlbekannte, aber höchst geheimnisvolle Macht der Gewohnheit in unserem eigenen Ich es dazu bringen können, daß das vorbedachte Handeln des heutigen Tages die geistige und moralische Struktur des morgenden Tages modifiziere. Wir wissen, daß wir, indem wir erziehende Einflüsse auf andere einwirken lassen, in einem gewissen Maße die Entwickelung der Seele in ihnen leiten können. Alle diese Kraft der Kooperation vermittels eines Aktes des Geistes macht die Analogie zwischen den Werken der Natur und denen der Kunst, ich will nicht sagen realer, aber doch jedenfalls lebendiger, ins Leben greifender.

Welches ist nun die Schlußfolgerung, die die Menschen natürlicherweise aus dieser Thatsache ziehen müssen und nach dem Zeugnisse der Geschichte wirklich gezogen haben?

2. Der erste wesentliche, in die Augen fallende Unterschied ist der zwischen der Erschaffung der Form oder Struktur und der Erschaffung des rohen Substrats des Daseins — der Materie, des Lebens, des Geistes.

Was die erstere anbetrifft, so haben Sie gesehen, daß ein Geistes- oder Willensakt des Menschen eine wirkliche und wirksame Ursache — die einzige uns thatsächlich bekannte Ursache — ist, die unzweifelhaft Wirkungen hervorbringt, welche den Werken der Natur ähnlich sind, und innerhalb gewisser Grenzen mit den die Naturwerke hervorbringenden Kräften zu kooperieren vermag. Ein bekannter Philosoph (Sir John Herschell) hat gesagt: „Die Werke der Natur tragen alle das Gepräge ‚fabrizierter Artikel‘.“ Daher sind die Menschen zu allen Zeiten zu dem Schlusse gelangt, daß diese Ursache — die Aktion des Geistes — eine wirkliche und hinlängliche Ursache sei; sie haben sich geweigert, sie zugunsten

irgendwelcher anderen, bloß vermuteten Ursache beiseite zu schieben. Sie haben sich nicht erschrecken oder beunruhigen lassen durch die thörichten Sarkasmen über die Idee eines „göttlichen Handlangers", denn sie wissen, daß Ähnlichkeit die höchste Superiorität nicht ausschließe, und daß Gott kraft dieser höchsten Superiorität über alle Ideenverbindungen, die solchen Sarkasmen zur Grundlage dienen können, erhaben ist. Diese unveränderliche, sichere Schlußfolgerung hat ein philosophisches Ansehen und eine Begriffsbestimmtheit, welche nicht verdrängt werden sollte durch unbestimmte Phrasen von einer vis creatrix naturae, von unbekannten Potentialitäten, nicht einmal von der Evolutionstheorie, wenn diese dazu verwendet werden soll, die Ursache und nicht den Modus der Formation zu erklären.

Aber wie steht es mit der Substanz selbst? Hier reicht die Analogie ohne Frage nicht aus und wir betreten eine geheimnisvollere Region. Was sollen wir hier sagen?

Erstens, um uns wiederum einer alten Phrase zu bedienen: der Mensch ist ein „Mikrokosmos" — eine kleine Welt an sich —, und jede wahre Theorie der großen Welt muß auch das, was in dem Menschen ist, erklären. Denn in dem Menschen finden wir: die materielle Zusammensetzung, die sich leicht in ihre Teile zerlegen läßt — so und so viel Phosphor, Eisen, Kohlenstoff u. s. w. — und die dem niedrigsten unorganischen Reiche des Universums analog ist; sodann das niedrigere vegetative oder animalische Leben mit seiner wunderbaren Struktur und assimilierenden Kraft, welches ihn auf das engste mit der organischen Welt verbindet. Wir finden ferner etwas den tierischen Instinkten Entsprechendes, der Tierwelt Gehörendes, was ihn physiologisch mit erstaunenerregender Verwandtschaft an diese Tierwelt knüpft,

deren Instinkte er innerhalb gewisser Grenzen zu modifizieren und zu entwickeln vermag. Aber es giebt in dem Menschen ohne allen Zweifel noch etwas mehr, als dieses alles. Der Wille, die Vernunft, das Gewissen sind unterschiedene Realitäten, welche, obgleich sie zu ihrer physischen Ausübung physischer Mittel bedürfen mögen, obgleich sie sogar zu ihrer eigenen Erregung sich des animalischen Lebens und der animalischen Strukturen bedienen müssen, sicherlich einem ganz anderen Gesetze der Kausalität unterworfen sind. Wer kann die Beziehungen zwischen Geist und Körper studieren, ohne zu sehen, daß in dem komplexen Wesen des Menschen zwei Einflüsse ganz verschiedener Ordnung sich bethätigen: der eine durch physischen Kontakt, der andere durch geistige Eindrücke. Temporärer oder permanenter Blödsinn z. B. ist vermutlich mit einem besonderen, physischen Zustande des Gehirns verbunden. Aber wer wüßte nicht, daß dieser Zustand des Gehirns durch eine physische Ursache, wie z. B. durch einen Schlag, hervorgebracht werden kann, oder durch die physiologische Absorption von Krankheitsstoffen, oder von Gift — beides physische Kräfte, nur in verschiedener Form — oder durch eine rein geistige Ursache — eine große Freude oder einen großen Schmerz —, welche nicht durch Kontakt, sondern durch geistige Eindrücke wirken, indem sie zunächst nicht die physische Konstitution, sondern den Geist allein berühren und beeinflussen? Der Geist als Geist ist eine ganz für sich bestehende, außerhalb der Kette physischer Kausalität liegende Kraft. Als solche muß er in jeder Theorie von dem Ursprung der Welt erklärt werden.

III. Da nun, bei dieser Bewandtnis der Sache, Materie und Kraft, Leben und Geist in einer jeden Theorie der ersten Ursache erklärt werden müssen, — so fragen wir: welches

sind die Theorieen, die uns dargeboten werden? Die erste Ursache muß entweder eine rein materielle, oder eine rein geistige, oder eine aus beiden Elementen zusammengesetzte sein. Lassen Sie uns diese Antworten näher betrachten.

1. Der reine Materialismus lehrt, die Materie allein sei das Ursprüngliche und der Geist habe sich entweder aus ihr entwickelt oder sei möglicherweise eine bloße Folge ihrer Organisation, gerade wie das Hervorrufen eines elektrischen Stromes die Folge der Berührung zweier materieller Substanzen ist. Dieser Materialismus vermag weder in Hinsicht auf die a priori-Idee, noch auf die a posteriori-Erfahrung von der Welt in ihrem aktuellen Zustande eine genügende Erklärung zu geben. Denn die erste Ansicht, der Geist habe sich aus der Materie entwickelt[12], verstößt nicht nur gegen unser Bewußtsein von dem radikalen Unterschiede zwischen den geistigen und physischen Kräften, sondern wird auch vernichtet von dem auf Erfahrung gegründeten Schlußsatze, daß nicht einmal Leben aus unorganischen Stoffen entwickelt werden kann, viel weniger also Geist aus vegetativem Leben. Die andere Theorie (wenigstens so alt wie Plato)[13], daß der Geist eine Folge der materiellen Organisation sei, widerspricht jenem inneren Bewußtsein eines persönlichen und unabhängigen Wesens, welches unser erstes und einfachstes Bewußtsein ist, und vermag absolut nicht die Erfahrung jenes oben erwähnten Gesetzes der Kausalität zu erklären, dem zufolge der Geist durch die bloße Herrschaft der Idee so auf den Körper einwirkt, daß er in diesem funktionelle oder sogar organische Veränderungen hervorbringt. Der Protest des sterbenden Sokrates gegen die Ansicht, der kraft des geistigen Rechtes herrschende Geist sei nichts als eine Funktion der von ihm beherrschten Materie, ist durch die

Erfahrung der Jahrhunderte in unendlichem Maße bestätigt worden.

Ein solcher reiner Materialismus scheint also unfähig, irgendwelche wahre Herrschaft über die Gedanken der Menschen zu behaupten. Sobald er eine solche zu erringen versucht, gleitet er unvermeidlicherweise in den Pantheismus über. Indem er der Materie „die Fähigkeit selbständiger Bewegung, wirklichen Verstand und Wahrnehmung" zuschreibt, wie das die älteren Materialisten thun — oder „unbekannte Potentialitäten der Entwickelung", wie die vagere Sprache der Neuzeit sich ausdrückt —, „nimmt er der Materie einfach ihr wahres Wesen und macht sie zu Geist" [14]. Stillschweigend oder ausgesprochen zerstört er die durch die tägliche Erfahrung festgestellten Unterschiede und entflieht der Schwierigkeit, eine unhaltbare Behauptung zu verteidigen, indem er einer neuen Realität einen alten Namen giebt. Keine Theorie einer ersten Ursache der Welt, wie sie wirklich ist, kann einen Urgeist ausschließen. Wir kommen immer wieder auf die alte Frage des Psalmisten zurück: „Sollte die Macht, welche das Ohr gemacht hat, nicht hören?" Sollte die Macht, welche den Geist geschaffen hat, nicht denken? Nichts steht fester in dem Gebiete unserer Erfahrung, als daß die höhere Macht des Geistes beständig die Herrschaft über die niedrigeren Mächte der physischen Kraft und des physischen Lebens beanspruche und diese nach ihrem Willen modifiziere. Warum sollten wir willkürlich annehmen, daß jenseits der Grenzen dieses Gebietes dieses Gesetz sogleich umgekehrt werde.

2. Aber es giebt zwei verschiedene, aktuell bestehende Verhältnisse zwischen Geist und Materie. Erstens das Verhältnis, in welchem der menschliche Geist zu dem Körper, mit dem er verbunden ist, steht, diesen beeinflussend und

wiederum von ihm beeinflußt, und zweitens das Verhältnis, in welchem der menschliche Geist zu der äußerlichen Materie und Kraft steht, diese auf solche Weise beeinflussend, daß Resultate entstehen, die denen der Werke der Natur ganz analog sind. Welches dieser Verhältnisse sollen wir als den Typus der Wirkungen des Geistes auf die große äußere Welt annehmen?

Der Pantheismus acceptiert das erstere Verhältnis — den vagen Begriff eines göttlichen, in dem ganzen Universum verteilten Geistes als der Seele, deren Körper das Universum ist, sich in den Geistern, die wir geschaffene Geister nennen, als Emanationen, und in dem, was wir physikalische Phänomene nennen[15], als Kraft manifestierend. Dies ist eine Antwort, die von Anfang an ihren Ausdruck gefunden hat, nicht in Formen des Denkens, welche praktisch eine weite Verbreitung gefunden haben, aber wohl in vagen, halb philosophischen, halb poetischen Ideen, anderen Denkformen eine Färbung gebend, so lange diese leben, und deren Stelle einnehmend, wenn sie ihre Vitalität und Kraft verlieren.

Ich weiß kaum, daß sie selbst in der Neuzeit einen viel deutlicheren Ausdruck gefunden hätte, als den pythagoräischen, den wir in den berühmten Zeilen Virgils finden:

„Principio caelum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris caelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,

Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia, nec morti esse locum.“ [16]

Man hat sehr richtig bemerkt, daß die pantheistische Spekulation oft am Rande eines wirklichen Theismus schwebe. Wenn sie die einige, ewige Substanz als Geist auffaßt und glaubt, die Macht derselben sei durch die Schöpfung des aktuellen Universums nicht erschöpft, nähert sie sich wenigstens jenem Begriffe eines ewigen, über der Natur stehenden Geistes, welcher schließlich den Charakter einer wahren Persönlichkeit annehmen muß, und macht unzweifelhaft das Geschöpf nicht dem Schöpfer wesensgleich. Diese Denkweise ist wohl nicht gründlich und selbständig genug, um sich in abstracto zu behaupten. Aber sie mengt sich oft in halbpoetische Darstellungen der „plastischen Kraft der Natur“, „der Potentialitäten der Materie“ u. dgl. m., welche dem bewußten Gedanken mehr als eine Verschleierung Gottes denn als eine förmliche Verleugnung desselben erscheinen. Es ist gut, solche Ansichten einer Prüfung zu unterwerfen. Wenn sie das Geschöpf nicht mit dem Schöpfer identifizieren, wenn sie nicht annehmen, Gott sei nicht größer als seine sichtbaren Werke, so sind sie nicht streng pantheistisch und können leicht zu einem höheren und reineren Glauben an Gott führen.

Aber der Kritiker muß diese Übergangsformen des Denkens ganz ausschließen und den Pantheismus in seiner strengsten und vollständigsten Form betrachten, in welcher er das Verhältnis zwischen Gott und Universum dem Verhältnisse der Seele zum Körper gleichstellt.

Hier steht seine Antwort in vollkommenem Gegensatze zu der Antwort des wahren Theismus, der das zweitgenannte Verhältnis zwischen Geist und Materie acceptiert

und sich zu dem Glauben an einen persönlichen Gott erhebt, das Universum als das Werk seiner Hände darstellend.

3. Es ist wahr, daß diese Antwort im Zweifel bleibt über die Beziehungen zwischen dem mutmaßlichen physikalischen Substrat und dem ewigen Geiste, da keine Beobachtung uns lehrt, wie die Materie und die Kraft geschaffen worden sind, und da, so weit unsere Erfahrung reicht, die Thätigkeit des Geistes sich nur durch physische Mittel manifestieren kann. Daher kommt, wie wir gesehen haben, in vielen Denkformen der Begriff eines Dualismus, einer Koexistenz einer ewigen Materie und eines ewigen Geistes vor, und als notwendige Folge desselben die Idee, die Allmacht des schaffenden Geistes sei durch eine gewisse Intraktabilität der Materie beschränkt, welchem Umstande alle physischen Unvollkommenheiten und Leiden, ja sogar das moralische Böse zugeschrieben werden. Der Demiurg — der große Werkmeister in den alten gnostischen Theorieen und in einigen modernen Wiederauffrischungen derselben — ist eine Art von Gott, aber ein Gott, dessen Macht oder dessen Weisheit unvollkommen sind.

Aber dieser Dualismus versündigt sich an den Begriffen der Einheit und Ursprünglichkeit, die wesentlich zu der Idee der letzten Ursache gehören. Er ist daher nur eine temporäre Position. Wenn Geist und Materie nicht ein uranfängliches Wesen sind, so drängt sich uns gewaltsam die Frage auf: was war denn das wahrhaft Ursprüngliche? Hat die Materie den Geist, oder hat der Geist die Materie hervorgebracht? Entweder wir müssen zurückkehren zu dem reinen Materialismus, auf dessen unheilvolle Schwierigkeiten wir schon hingewiesen haben, oder wir müssen einen reinen, von keinen materiellen Beschränkungen gehemmten Theismus acceptieren.

IV. Wenn wir also an einen wahren Gott glauben wollen,

so müssen wir dem Glauben an die Erschaffung der Materie mutig ins Gesicht sehen. Unbegreiflich ist es uns, wie diese Erschaffung vor sich gegangen ist, da ein solcher Vorgang völlig außerhalb unserer Erfahrung liegt, aber sicherlich ist es nicht unbegreiflich, daß etwas Derartiges geschehen könne. Sollen wir durchaus eine Theorie annehmen, so können wir sogar den von dem Berkleyanismus angedeuteten Begriff annehmen, daß die Materie keine objektive Existenz habe, und daß das, was wir materielle Erscheinungen nennen, nichts sei, als Eindrücke, die der ewige Geist auf unsern Geist mache[17]. Allerdings muß man zugeben, daß diese Theorie eine schwer zu fassende Theorie sei, die leicht in eine jener schon erwähnten, halbfertigen Formen eines geistigen Pantheismus übergehen könne. Dennoch ist sie sicherlich viel vernünftiger als die Theorie eines reinen Materialismus oder eines materialistischen Pantheismus. Aber am Ende wird unser Bewußtsein von der Macht des Geistes, die materiellen Kräfte zu modifizieren und zu dirigieren und jedes materielle Ding durch Struktur und Organisation zu dem zu machen, was es ist, es uns nicht schwer machen — wenn wir vor die Alternative gestellt werden, zwischen einem Urgeist und einer Urmaterie zu wählen —, den letzten großen Schritt zu thun und die Grenzen aller Erfahrung überschreitend (wie man es bei der Annahme jeder Theorie schließlich thun muß) die rohe ὕλη des Universums auf denselben Ursprung zurückzuführen als das formgebende εἶδος.

Es scheint mir also, daß wir sowohl den reinen Materialismus als diesen Semi-Materialismus, den solche dualistische Theorieen involvieren, als erledigt beiseite schieben können. Der letzte Kampf ist der zwischen der großartigen Theorie des Pantheismus und dem reinen Theismus, welcher

nicht nur lehrt, „die Erde war ohne Form und leer", bis die formende Hand des Schöpfers über sie hinfuhr, sondern auch, „daß Gott im Anfang Himmel und Erde erschuf aus nichts".

V. Dies ist also das Resultat dieses Bereiches der Induktion. Die zwei Alternativen stellen sich uns dar: der Geist *in* der Natur des Pantheisten — der Geist *über* der Natur sowohl als *in* der Natur des an Gott Glaubenden. Wie ergeht es diesen Alternativen, wenn man sie einander gegenüberstellt? Sogar wenn wir uns auf dieses eine Gebiet des Denkens beschränken, kann ich kaum glauben, daß der Streit zwischen ihnen ganz unentschieden bleibt, wenn wir den Blick auf unser inneres Leben richten und die Realitäten der uns durch unser Bewußtsein bekannten Thatsachen erkennen. Das Bewußtsein des Willens, folglich auch der Persönlichkeit in uns ist, wie ich schon gesagt habe, die gewisseste aller Bewußtseinsformen. Dieses Bewußtsein stellt sich uns dar als die wahre Ursache aller Thätigkeit, die in keinen der äußeren, koexistierenden Einflüsse verwandelt werden kann. Wenn es eine Täuschung ist, zu glauben, daß wir die Macht haben, unserem Willen gemäß zu handeln — und wenn es auch nur das Bewegen eines Fingers hierhin oder dorthin wäre —, dann ist alles Bewußtsein überhaupt eine Täuschung und alles Nachdenken über dasselbe ein Unsinn. Aber dieses Bewußtsein einer Persönlichkeit in uns acceptiert freudig den Glauben an einen persönlichen Gott über und in uns, „in dem wir leben, weben und sind", dessen Gesetze die Schranken sind, innerhalb welcher unser freier Wille handelt, von dessen Geiste beeinflußt unser Wille sich bewegt; — verwirft aber ebenso entschieden den Begriff des echten Pantheismus, daß wir keine wirkliche Persönlichkeit,

keine Individualität haben, daß dasjenige, was wir für ein individuelles, geistiges Ich halten, höchstens eine Emanation des das All erfüllenden Geistes sei, welche für eine Zeit lang dieses unerklärliche Bewußtsein nicht nur eines geistigen Wesens, sondern einer Individualität annehme, aber dazu bestimmt sei, als höchste Weisheit (mit den Buddhisten) diese seine gewisseste Intuition los zu werden, als höchstes Glück wieder absorbiert zu werden und nicht mehr als Individuum zu existieren. Ich spreche jetzt nicht von dem Argument des moralischen Bewußtseins in unserem Gewissen. Dieses verwirft absolut die von jedem folgerichtigen Pantheismus angenommene Idee, „das Böse sei nur eine niedrigere Form des Guten", weil es ja auch ein Teil des göttlichen Wesens ist. Ich spreche auch nicht von dem moralischen Bewußtsein der Liebe. Dieses weigert sich ebenso entschieden, sich an etwas anderes als an eine wahre Persönlichkeit anzuschließen. Ich betrachte nur das Prinzip der Kausalität an sich. Dennoch behaupte ich, daß die pantheistischen Ideen sich nur so lange behaupten können sowohl in dem kalten Urteilen der Wissenschaft, als in dem feurigen Mysticismus der Poesie, als der Geist sich ganz der Außenwelt zuwendet, der Welt der leblosen Dinge oder derjenigen der Personen, indem er sie als en masse von quasi-physikalischen Gesetzen beherrscht ansieht. Sobald aber der Geist sich zu seinem eigenen Ich zurückwendet und sich seine aktuelle Kraft zu wollen, zu denken und zu fühlen vergegenwärtigt — besonders in jenen großen Krisen des Lebens, welche zeigen, wie die Individualität der physischen Kraft der Stimme der Menschen, sogar dem im Namen Gottes sprechenden Gesetze Widerstand zu leisten vermag —, dann verschwinden diese pantheistischen Träume, wie die Visionen der Nacht dem ersten

Lichte des Tages weichen. Wir fühlen eine wirkliche Persönlichkeit in uns, nur vor einer wirklichen Person können wir uns beugen.

Wenn wir daher auch kein anderes Gebiet der natürlichen Theologie hätten, auf welches wir uns stützen könnten, so würde ich mich doch nicht wundern (wie ich in meiner ersten Vorlesung sagte), daß das menschliche Denken, welches sich in allen Religionen des Universums ausspricht und in allen Sprachen sich kundthut, die Alternative des Theismus gewählt hat und mitten unter aller Verwirrung und Entartung an einem persönlichen Gott festhält.

Meine Ansicht ist nun die, daß wir hierbei nicht stehen bleiben sollen, daß vielmehr gleichzeitig mit dieser Gedankenreihe die Idee der Planmäßigkeit, mit der wir uns nächstens beschäftigen wollen, das deutliche Zeugnis des Gewissens, der glühende Enthusiasmus der Liebe unserem Geiste gegenwärtig sein müssen, und daß diese durch ihr Dasein nicht nur die große, uns jetzt beschäftigende Frage der göttlichen Persönlichkeit entscheiden, sondern daß sie weiter vorgehen und uns Schritt für Schritt die Attribute des lebendigen Gottes offenbaren. Davon hoffe ich später zu sprechen. Unterdessen bitte ich Sie, Ihre Gedanken zurückzulenken auf den ersten Ursprung des großen Universums der Materie und des geistigen Seins. Halten Sie nur immer das Bewußtsein des die Welt betrachtenden Ichs fest, während Sie dieses weite und geheimnisvolle Gebiet des Denkens durchstreifen. Prüfen Sie alle die verschiedenen pantheistischen Theorieen von dem sich aus sich selbst entwickelnden, sich selbst verteilenden Leben, die uns im Namen der Wissenschaft dargeboten werden. Danken Sie denen, die sie uns bieten, dafür, daß sie uns eine Wahrheit lehren, welche die ä-

teren Deisten und einige der älteren Verteidiger des Christentums zu wenig beachteten: die Wahrheit, daß diese Welt nicht eine bloße Maschine ist, die einmal erschaffen und in Bewegung gesetzt, dann sich selbst überlassen worden ist, und nur gelegentlich vielleicht von der Hand, die sie gemacht, gelenkt wird, sondern daß die vis creatrix immer gegenwärtig und thätig ist, und daß die göttliche Kraft unzertrennlich ist von jedem Teilchen derselben und von jedem Moment des Lebens.

Wenn Sie aber eine solide, verständliche Basis des Denkens haben wollen, auf welche sowohl die Außenwelt als die kleine Innenwelt sich gründen können, — fragen Sie sich, ob irgendwelche Lehre die alte einfache Lehre ersetzen kann, welche uns verkündigt, daß „im Anfang Gott" — der Gott, welcher unser Vater ist — „Himmel und Erde erschuf", die Lehre, die uns hierauf in dem Bilde der sechstägigen Schöpfung Schritt für Schritt die Wahrheit nahelegt, daß in jeder neuen Entwickelung der Materie und der Kraft, des physischen und des geistigen Lebens seine Vorsehung und sein Geist waltet. Wie weit die christliche Lehre von dem bloß deistischen Begriffe entfernt sei, wissen wir durch die Worte dessen, der gesagt hat: „Mein Vater wirket bis jetzt" in der äußeren Sphäre der Vorsehung, und durch die apostolische Lehre, welche mit Bezug auf die innere Sphäre des Geistes bekennt, daß „wir in Ihm leben, weben und sind". Während alle Theorieen des Universums den einen Teil unseres Textes anerkennen müssen, welcher sagt, daß „die Dinge, welche sichtbar sind" — τὸ βλεπόμενον, das ganze sichtbare System — nicht geschaffen wurden aus den Dingen, die wir wahrnehmen können, ist es das unterscheidende Merkmal des wahren theistischen Glaubens — ein

Merkmal von unaussprechlich wichtiger Tragweite für das Denken, sowohl, als für das Leben — daß „die Welten gebildet wurden", nicht durch die Selbstentwickelung einer bloßen „Weltseele", sondern „durch das Wort" eines lebendigen, persönlichen Gottes.

Anmerkungen.

1) Was diesen Gegenstand überhaupt betrifft, verweise ich den Leser auf den höchst geistreichen, obgleich etwas schwierigen Essay „On the Principle of Causation“ (Über das Prinzip der Kausalität) von Canon Mozley, herausgegeben in „Faith and Free Thought“ (Glaube und freies Denken) von der Christian Evidence Society, 1872.

2) Die alte griechische Definition (s. Arist. Nic. Ethik, Buch 3, Kap. 1) des τὸ ἑκούσιον als οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι kann kaum klarer ausgedrückt werden oder mehr in Übereinstimmung mit unserem eigenen Bewußtsein.

3) Wir müssen uns natürlich hüten vor dem „Trugschluß einer Durchschnittsannahme“, welcher, wenn er bewiesen hat, daß die Resultate der menschlichen Handlungen in statistische Rubriken gebracht werden können, sich einbildet, den Grund dieser Handlungen entdeckt und den freien Willen beseitigt zu haben. Wir dürfen ohne Zweifel den Schluß ziehen, sie seien unter einem „Gesetze“ in dem wahren Sinne dieses Wortes — d. h. wenn es den Ausdruck des höchsten Willens bezeichnen soll. Aber unglücklicherweise ist die Annahme, so monströs sie auch sein mag, nur zu allgemein, dieses Gesetz sei von derselben Art, wie die, welche in der physischen Sphäre herrschen.

4) Dieser falsche Schluß findet sich nicht selten in materialistischen Argumentationen. Ich wage es, eine hierauf bezügliche Stelle aus der beredten „Hunterian Oration“ von Sir James Paget, 1877, zu citieren: „Ich kann nicht zweifeln, daß wir in der Lehre von der Korrelation der physischen und lebenden Kräfte der Wahrheit näher

kommen als in der Hunterschen Lehre, welche annahm, das Leben sei etwas ganz anderes als alle anderen Formen und Methoden der Thätigkeit, aber die Annahme einer Wechselbeziehung und wechselseitigen Verwandlungsfähigkeit der Kräfte entscheidet durchaus noch nicht über die Priorität der einen oder der anderen Kraft. Wenn die vitale und die physische Kraft gegenseitig konvertibel sind, so kann eine oder die andere die frühere gewesen sein; die vitale Kraft mag der physischen vorangegangen sein, obgleich das Leben in den Erscheinungen, in denen wir es jetzt beobachten können, erst spät auf unserm Planeten erschien; sogar wenn wir annehmen wollten, die physische oder die vitale Kraft könne in die geistige, in Bewußtsein und Wollen verwandelt werden (obgleich eine solche Ansicht dem, was ich für mein Bewußtsein und mein Wollen halte, vollkommen zuwider ist), so würde das den zeitlichen Vorrang der physischen Kraft noch nicht beweisen." Die entgegengesetzte Konversion kann ebenso gut oder ebenso schlecht bewiesen werden. Geistige Kräfte mögen den physischen vorangegangen sein: der Geist mag existiert haben vor irgendeiner Eigenschaft der Materie; und so kann denn, selbst der Ansicht der Wissenschoft zufolge, das erste Sein ein wollendes und wissendes Wesen gewesen sein, welches die primäre Ursache aller der Kräfte war, deren Wirkungen wir jetzt wahrnehmen. Ich glaube, daß es in der Wissenschaft nichts giebt, was die Irrtümlichkeit eines solchen Glaubens beweisen könnte; aber ich zweifle, daß es in der Macht der Wissenschaft steht, die Präcedenzordnung der Kräfte zu bestimmen. Ich kann mir nichts vor der natürlichen Kraft Bestehendes denken, als einen übernatürlichen Willen; ein derartiger Glaube findet sich in ungelehrten Geistern, als sei er eine instinktive Erkenntnis. Denn der Mensch scheint natürlicherweise geneigt zu glauben, daß außerhalb aller Dinge in dieser Welt es einen Geist oder Geister geben müsse, nach deren Bilde der seinige geschaffen ist, und mit denen er in irgendwelcher persönlichen Beziehung stehe. Die Wissenschaft hat noch keine Beweise für diese Dinge gefunden, und so lange sie sie nicht gefunden hat, kann und muß sie nicht ruhen; aber der feste und sich selbst leitende Glaube, daß es einen übernatürlichen Willen und eine übernatürliche Erkenntnis gegeben hat, giebt und geben wird, ruht auf den vielfachen Zeugnissen des christlichen Glaubens. „Diese Zeugnisse mögen oft dem, was wir in

der Wissenschaft für Wahrheit halten, zu widersprechen scheinen. Deshalb wollen wir warten. Die Zeit — oder, wo nicht die Zeit, doch die Ewigkeit — wird zeigen, daß die Wissenschaft und die christliche Theologie nur zwei Seiten der Wahrheit sind, und daß beide Seiten bis jetzt nur teilweise erkannt sind."

5) Die Operationen des Geistes mögen in gewissem Sinne als Phänomene betrachtet werden, die sich dem inneren Sein oder Bewußtsein manifestieren; aber sie stellen sich uns nie als ein bloßes Bündel von Phänomenen dar, sondern immer mit Bezug auf das Ich, welches der Grund und Ursprung derselben ist. ... Wir haben hier etwas, das viel mehr ist, als ein bloßes Phänomen, nämlich ein Wesen, welches der Grund der Phänomen ist. Shaw, On Positivism, p. 23. 25.

6) In diesem Sinne gebraucht z. B. Butler das Wort „Natur" in seiner „Analogie". Bei der Besprechung des „Übernatürlichen" findet sich beständig eine Doppelsinnigkeit, oft eine Inkonsequenz in der Bedeutung, die man dem Ausdrucke „das Natürliche" giebt, welche auf das sorgfältigste geprüft werden muß.

7) Ich gebrauche diesen Ausdruck, denn es ist, so weit es sich nur um das organische Leben handelt, sehr schwer, eine Demarkationslinie zwischen dem animalischen und vegetabilischen Reiche zu ziehen. So sagt Professor Bentley in seinem „Manual of Botany" (Einleitung, S. 3. 4), nachdem er die Unterschiede zwischen Tieren und Pflanzen aufgewiesen, mit Bezug auf 1) Nahrung, 2) Mittel der Bewegung, 3) Atmen und 4) Bildung permanenter Gewebe, er sei genötigt, hinzuzufügen, daß, so weit unser jetziges Wissen reiche, es unmöglich sei, physiologisch eine vollständige und vollkommene Definition dessen zu geben, was eine Pflanze sei, im Gegensatze zu dem, was man als Tier betrachten müsse.

8) Hier, wie Coleridge in seinen „Aids to Reflection" (Bd. I, S. 168—183) zeigt, muß die wahre Grenze gezogen werden zwischen dem Instinkt, der sich nur dem Grade nach von dem unterscheidet, was er das „Verständnis" (understanding) im Menschen nennt, und der Vernunft, welche die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit ist. Hooker sagt sehr richtig: „Tiere sind mit Bezug auf sinnliche Wahrnehmung so reif wie Menschen, vielleicht reifer. .... Die Seele des Menschen .... hat außer der Fähigkeit, diese sinnliche Wahrnehmung zu entwickeln, welche ihr und dem Tiere gemein-

sam ist, eine andere Fähigkeit, von der sich bei jenem nichts zeigt, nämlich die höhere Fähigkeit, das, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, zu erfassen." (Ecc. Pol., 1. Kap., IV, Sektion 2. 3.) Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes ist bemerkenswert in den Ideen der Darwinischen Schule, welche Vernunft und Gewissen von dem tierischen Instinkte abstammen lassen.

9) S. Canon Mozleys Essay, S. 20. 32 nebst seiner interessanten Kritik über Clarkes „Demonstration of the Being of a God" (Erklärung des Daseins Gottes).

10) Wir lächeln über die willkürliche Schlußfolgerung der alten griechischen Philosophie, daß die Himmelskörper sich in kreisförmigen Bahnen bewegen müssen, weil die Werke der Natur vollkommen sind und der Kreis die vollkommenste Figur ist. Aber jedesmal, wenn der Geist den festen Boden der Erfahrung inbetreff physikalischer Fragen verläßt und sich in abstrusen Spekulationen über den Ursprung der Dinge ergeht, treffen wir beständig auf metaphysische Mutmaßungen derselben Art. „Götzen der Höhle" giebt es überall. Der Geist behauptet sein Recht, wenn auch in abnormer Form, sogar während er vorgiebt, zu den Füßen der physischen Kraft zu sitzen.

11) S. z. B. das berühmte Beispiel in dem „Menon", wo Sokrates durch kluge Fragen einen unwissenden aber intelligenten Sklavenknaben zu der formgemäßen Schlußfolgerung einer geometrischen Proposition bringt.

12) Entwickelung, wie die meisten Worte dieser Art, wird oft gebraucht mit einer latenten Beziehung auf eine äußere, entwickelnde Macht. Freilich, wenn es einen schöpferischen Geist giebt, der diese Entwickelung beherrscht und leitet, können wir begreifen, wie der erschaffene Geist auf diese Weise entwickelt wird. Aber dann liegt die wahre Ursache in dem schaffenden Geiste, nicht in der Materie.

13) S. „Phädon", Kap. 41—43, wo die Hypothese, daß die Seele eine Art von ἁρμονία sei, betrachtet wird. Sokrates sieht in dieser Hypothese das Bewußtsein der Macht, welche die Seele über den Körper hat, und die Thatsache, daß die Seele die Fähigkeit besitzt, zu ihrer objektiven Existenz die Harmonie oder die Disharmonie hinzuzufügen.

14) S. Canon Mozleys Essay, S. 36. 37, nebst den dort gegebenen Citaten aus Hobbes und Tyndall. Mr. Thornton (in seinen

„Old-Fashioned Ethics and Common Sense Methaphysics“, S. 226) drückt diese Alternative deutlich aus: „Entweder muß diese Materie, ob unter einer höheren Leitung oder nicht, sich selbst organisiert haben, oder sie muß durch ein anderes Agens organisiert worden sein. Hat sie sich selbst organisiert, so kann sie nicht träge oder leblos gewesen sein, sondern aktiv und belebt und willensfähig.“

15) Der Pantheismus ist beschrieben worden „als dasjenige Spekulationssystem, welches alles Dasein, das geistige wie das materielle, reduziert auf phänomenale Modifikationen einer ewigen, selbständigen Substanz, welche Gott genannt wird“.

16) Virg. Aen. VI, 724—729; Georg. IV, 221—225. Man wird bemerken, wie völlig aller Unterschied zwischen Mensch und Tier aufgehoben wird durch die pantheistische Theorie.

17) S. eine kräftige und interessante Entwickelung einer Theorie dieser Art in Mr. Thorntons „Old-Fashioned Ethics and Common Sense Metaphysics“, Kap. 4 über „Huxleyism“.

Fünfte Vorlesung.

Die Theorie des Verstandes: Zweckmäßigkeitstheorie.

Inhalt.

I. Das Verhältnis der Teleologie zu der Ätiologie.

II. Das Argument der Planmäßigkeit, auf das Universum als ein Ganzes angewendet. Die Kraft desselben, den verschiedenen Naturreichen eine einheitliche Basis zu verleihen, und der Mangel eines entsprechenden Substituts für dasselbe.

III. Dies Argument in seiner Anwendung auf spezielle Teile des Universums. Das Verhältnis des Reiches des organischen Lebens zu den Reichen der unorganischen Kraft und des Geistes. Der wahre Sinn des Begriffes „Einrichtung“: ein von Gesetzen bedingter Plan.

IV. Das Verhältnis der Evolutionstheorie zu der Teleologie, diese modifizierend, aber nicht aufhebend.
   1) Die drei successiven Formen der teleologischen Idee.
   2) Die Existenz eines den „Kampf ums Dasein“ temperierenden Gesetzes.

V. Verschwendung und Leiden als Einwände betrachtet.

VI. Die Bedeutung der Teleologie für die große Alternative zwischen Theismus und Pantheismus.

1 Moſ. 1, 31.

Und Gott ſah an alles, was Er gemacht hatte, und ſiehe, es war ſehr gut.

Die Skizze der erſten großen Abteilung der Theologie des Verſtandes iſt nun ausgeführt worden durch unſere Argumentation über die Exiſtenz und die Natur der erſten Urſache. In dieſer Induktion ſind gewiſſe Punkte klar. Erſtens iſt es hiſtoriſch gewiß, daß dieſes unſer Univerſum in ſeiner Organiſation und Struktur einen Anfang, folglich auch eine Urſache gehabt habe. Zweitens, wenn wir die verſchiedenen Reiche desſelben betrachten — zuerſt das der phyſiſchen Kraft und Materie, ſodann das des tieriſchen Lebens und endlich das des Geiſtes — und bei jedem unterſuchen, durch welchen Prozeß es zu dem geworden iſt, was es iſt, ſo finden wir eine deutliche Analogie zwiſchen dieſen Prozeſſen und demjenigen, vermittels deſſen die Werke der Kunſt hervorgebracht werden, von denen wir wiſſen, daß ſie entſtehen, indem die Intelligenz und der Wille des Menſchen der rohen Materie die Form oder Struktur hinzufügt. Endlich bei der Betrachtung der erſten Urſache der Subſtanz des Univerſums, ſehen wir, daß ſie eine ſolche ſein muß, die das Entſtehen der Materie ſowohl als das des Geiſtes zu erklären vermag, und daß keine

Form des Materialismus eine solche erste Ursache aufzuweisen vermag.

So weit ist unser Weg klar. Aus den zwei thatsächlich existierenden Beziehungen zwischen Geist und Materie entstehen nun in diesem Bereiche des Denkens zwei Theorieen von der ersten Ursache — die pantheistische Idee einer anima mundi, einer ewigen Verbindung von Geist und Materie, und der Glaube eines echten Theismus, welcher (vielleicht nach einem kurzen dualistischen Übergangsstadium) bekennt, es gebe nur einen ewigen Geist, welcher der Schöpfer sowohl als der Bildner und Lenker des Himmels und der Erde ist. Diese Antworten stehen einander gegenüber. Alle weniger entscheidenden und endgültigen Theorieen schweigen angesichts des Kampfes derselben.

Wenn wir nun die Ansprüche dieser zwei Theorieen auf unsere Anerkennung prüfen, so ist es unmöglich, das Faktum zu ignorieren, daß das Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit in uns mit solcher Macht gegen die pantheistische Theorie protestiert (wie wir das schon bei der Prüfung der Kausaltheorie gesehen haben), daß diese selten oder nie den Glauben der Masse beherrscht hat. Dennoch könnte es scheinen, der Streit sei im besten Falle nur zum Teil entschieden, wenn wir uns auf dieses eine Gebiet des Denkens beschränken wollten. Meine heutige Aufgabe ist es, Sie zu der Betrachtung hinzuleiten, welches Zeugnis man von einer anderen Seite herbeiziehen kann, um die Unvollkommenheit des Zeugnisses der Kausaltheorie zu ergänzen und die Unklarheit desselben zu beseitigen.

In dieser Absicht will ich es versuchen, die Umrisse der zweiten Abteilung der Theologie des Verstandes zu entwerfen, indem wir die Teleologie näher betrachten, d. h. die

Evidenz eines Planes und eines Zweckes in der Natur. Die große Idee, welche die Teleologie involviert, ist ausgesprochen in den Worten unseres Textes, die sich nach jeder großen Schöpfungsepoche wiederholen: „Gott sah an alles, was er gemacht hatte", und, weil es Seinen göttlichen Zweck erfüllte, „war es sehr gut".

1. Es ist klar, daß diese Gedankenreihe mit der vorhergehenden in engem Zusammenhange steht. Wenn wir die Thätigkeit eines Geistes als erste Ursache der Schöpfung annehmen, so ist es schwer, wenn nicht unmöglich, die sofortige Annahme der Existenz eines Zweckes zu vermeiden. Es ist wahr, daß unserer eigenen Erfahrung zufolge der Geist willkürlich handeln kann, ohne irgendwelchen anderen Zweck als den, seinen Willen durchzusetzen; er kann launenhaft handeln, d. h. unzusammenhängenden und temporären Impulsen folgen; er kann blindlings handeln, Wirkungen hervorbringend, aber nicht vorhersehend, welcher Art diese Wirkungen sein werden. Es ist möglich, sich in abstracto eine geistige Thätigkeit ohne einen großen, sie beherrschenden Zweck zu denken. Aber alle diese Phasen des Handelns sind, wenn es sich nicht um absolut triviale Dinge handelt, Zeichen einer geistigen Schwäche, die wir doch nicht einer Macht zuschreiben können, welche wir uns als eine vollkommene und höchste Macht vorstellen. Es ist nicht der Theist, der von „Grillen und Irrtümern" der Natur spricht. Wenn wir daher einen Urgeist annehmen, so setzen wir gewöhnlich die Existenz eines Urzweckes voraus. Allerdings ist auch das Gegenteil wahr. Wo wir eine Spur von Zweck entdecken, nehmen wir ohne Zögern die Existenz eines Geistes an. Sogar die Denker, die einen schaffenden Geist ignorieren oder leugnen, verfallen in Redewendungen, die einen solchen implizieren, sobald sie, wenn auch in noch so

unbestimmter Weise, von einer Einrichtung, einer Absicht sprechen. Wollen sie die sich hieraus ergebende, natürliche Schlußfolgerung vermeiden, so behaupten sie, das Erkennen eines Zweckes sei eine Illusion, die sich infolge der Verwechselung unserer subjektiven Gedankenformen mit der objektiven Realität in den Bau der Sprache eingeschlichen habe. Denn, wenn ein Zweck sich beweisen läßt, so ist das Leugnen eines schaffenden Geistes unmöglich.

Hieraus folgt, daß das Studium der Teleologie, welches nach den Anzeichen einer Absicht in der Schöpfung forscht, mit der von uns schon verfolgten Gedankenreihe eng zusammenhängt und, wenn es überhaupt fruchtbringend ist, die aus der letzteren gezogenen Schlüsse wohl zurechtzustellen und aufzuklären vermag, sofern man es, was wohl thunlich ist, unabhängig von dem Forschen nach der ersten Ursache vornimmt.

Dieses Studium kann auf zweierlei Weise angewendet werden: erstens auf das Universum als ein Ganzes, und zweitens auf gewisse Teile desselben, in welchen die Absicht sich am augenscheinlichsten zeigt.

2. Werfen wir zuerst einen Blick auf das Universum als ein Ganzes, mit Bezug auf die eng mit einander verwandten und doch deutlich unterschiedenen Sphären des Seins, von denen wir schon gesprochen haben. Wir haben zuerst die anorganische Welt der Materie und der Kraft, die vor allem anderen geschaffene Grundlage des Universums zu betrachten; sodann die Einführung des „organischen" Lebens — des vegetativen oder animalischen Lebens —, organisches Leben genannt wegen seiner engen Verbindung mit der ihm eigentümlichen Struktur. Drittens blicken wir auf die neue Schöpfung des Geistes in den niedrigeren, rudimentären Formen

der Tierwelt, in welcher er auf die Sinnenwelt beschränkt ist; endlich auf die Bildung des Menschengeistes, der sich von jedem anderen Geiste unterscheidet durch die Fähigkeit, das Unsichtbare zu fassen, und durch die wunderbaren, aus dieser Fähigkeit entstehenden Resultate.

Nun giebt es, wie wir schon gesehen haben, bei jeder dieser Abteilungen eine sichtliche Lücke in dem Gesetze der absoluten Konvertibilität der Kräfte, einem Gesetze, welches sich wie ein Faden physischer Kontinuität durch jedes einzelne dieser Reiche zieht. Leben kann, so weit unser Wissen geht, durch keine der Kräfte, welche die anorganische Welt regieren, hervorgebracht werden. Geist, selbst in seinen niedrigeren Typen, kann sich nicht aus dem bloß vegetativen Leben entwickeln. Instinkt kann sich nicht zur Vernunft erheben, und Vernunft kann nicht zu bloßem Instinkte herabsinken. Die Konvertibilität der Kräfte bleibt allerdings in einer Weise bestehen. In jedem Falle muß die neu eintretende Kraft die präexistierenden Kräfte gebrauchen, um ihre eigene Energie zu bethätigen. Das Leben ist abhängig von der Assimilation materieller Nahrung und von gewissen Bedingungen physikalischer Kräfte; der Geist ist thätig vermittels der animalischen Organisation, er affiziert diese Organisation und wird von ihr affiziert bei jedem Akt. Aber eine Reciprocität findet nicht statt. Die neue Kraft ist wirklich neu, sie kann durchaus nicht von der früheren produziert werden. Wenn wir daher das Universum als eine bloße Reihenfolge von Ursachen und Wirkungen betrachten, so finden wir, wie es scheint, vollkommen mysteriöse, unerklärliche Lücken in der großen Einheit des Seins. Diese Lücken müssen auf irgendwelche Weise überbrückt werden. Sowohl Theorie als Erfahrung lehren, daß es absolut unmöglich ist, das Universum anders denn als

ein Ganzes zu betrachten. Der Kosmos ist ein Reich, nicht eine bloße Nebeneinanderstellung getrennter Provinzen. Bis jetzt giebt es nur eine Idee, die diese Lücken auf solide Weise überbrückt — nämlich die Idee einer Absicht, eines Planes. Trotz vieler kühner, in der Luft schwebender Spekulationen giebt es keine andere.

Daß die Idee eines Planes diese Einheit herstellt, kann man unmöglich bezweifeln. Die Idee, daß ein Plan, ein Zweck des ewigen Geistes die ganze Schöpfung durchziehe, ist eine vollkommen einfache und verständliche. Nach diesem Plane des ewigen Geistes wurde erst die anorganische Welt gebildet und dann, als diese fähig war, das organische Leben zu unterhalten, dieses Leben eingeführt. Als sodann die Vegetation die nackte, anorganische Grundlage mit neuem Reichtum und neuer Schönheit bekleidet hatte, mußte diese dem animalischen Leben, welches die Existenz rudimentärer Formen des Geistes in sich schloß, zur Erhaltung dienen. Endlich wurde der Mensch eingeführt in diese anorganische, vegetative, belebte Welt, die nun zu einem Schauplatze seines höheren, geistigen Lebens geeignet war. Geben wir die Existenz einer schaffenden Macht, die thatsächliche Einheit der Schöpfung und das Faktum, daß die niedrigeren Daseinssphären den höheren dienen, zu, so nimmt die Idee einer vorherbestimmten Schöpfungsordnung die höchste Wahrscheinlichkeit an. Aber das ist noch nicht alles. Denn dies ist nicht nur ein Glaube, und, so weit wir wissen, der einzige Glaube, welcher dem großen System des Seins eine wahrscheinliche Theorie der Einheit verleiht, sondern die Absicht eines intelligenten Willens ist uns erfahrungsmäßig als eine vera causa bekannt, von welcher wir täglich faktisch sehen, daß sie in unserer kleinen Kapacitätssphäre eine ähnliche

Reihenfolge von Resultaten hervorbringen kann. In jenem „gemeinschaftlichen Wirken mit Gott", vermittels dessen der Mensch zu der Kultur und Bevölkerung der Welt beiträgt, wiederholt sich thatsächlich diese Reihenfolge des anorganischen, vegetativen, animalischen und menschlichen Elements. Daß, da dem Menschen die schaffende Kraft abgeht, in jedem Falle neue Keime gesucht werden müssen, macht keinen wesentlichen Unterschied in der Realität dieser Bethätigung der menschlichen Absicht. Folglich lehren uns die Theorie sowohl als die Erfahrung, daß wir in der Idee einer göttlichen Absicht eine wahre und wirksame Ursache gefunden haben. Unsere Vernunft erlaubt uns kaum, sie beiseite zu schieben, bis wir einen angemessenen Ersatz für sie gefunden haben.

Welcher Ersatz ist uns bis jetzt geboten worden?

Man hat einen Versuch gemacht, die Demarkationslinie zwischen dem anorganischen und dem organischen Reiche zu verwischen durch Theorieen von dem, was man Abiogenesis [1] genannt hat, nämlich die Entstehung des Lebens aus lebloser Materie. Aber diese Theorieen, sowohl in ihrer älteren, rohen Form, als in ihrer verfeinerten, modernen Entwickelung, sind bis jetzt durch die beste wissenschaftliche Forschung durchaus diskreditiert worden. Sie sind Theorieen und weiter nichts [2]. Diese beiseite stellend, hat man uns die Idee vorgetragen, die man selbst als eine sehr gewagte bezeichnet hat, daß das organische Leben durch einen auf die Erde herabgefallenen, mit Lebenskeimen aus einer unbekannten Welt gefüllten Meteorstein eingeführt worden sei. Nebenbei gesagt: wenn diese unbekannte Welt nicht als eine ganz aus organischem Leben zusammengesetzte gedacht wird, so muß Abiogenesis dennoch möglich sein, sonst hieße dieses ja nur die Schwierigkeit von unserem Planeten auf das geheimnisvolle Ufer eines anderen Weltkörpers schieben [3].

Auch der Versuch ist gemacht worden, die andere Demarkationslinie zwischen der tierischen und der menschlichen Welt zu verwischen, nicht nur durch das Hervorheben der engen, nur durch unbedeutende Unterschiede gestörten Verwandtschaft in der körperlichen Organisation beider, sondern durch die Herleitung der geistigen Natur des Menschen aus dem tierischen Instinkte, als ob kein Unterschied existierte zwischen diesem Instinkte und den abstrakten Geisteskräften. Gegen die Prinzipien wahrer Psychologie [4], ohne eine Spur historischer Evidenz ist der menschliche Stammbaum, durch Verbindungsglieder, die nicht gefunden worden sind, auf eine Affenrasse zurückgeleitet worden. Aber alle Gelehrsamkeit, alle Spekulationsfähigkeit haben es nicht vermocht, diese Theorie zu einer wahrscheinlichen zu machen. Im Vergleich zu ihr sind alle metaphysischen Spinngewebe noch Ketten von Diamant [5].

Man wird dem wissenschaftlichen Instinkt, der solchergestalt nach Einheit verlangt und sucht, die Anerkennung nicht versagen. Auch hat er schon seinen Lohn gefunden in den reichen Früchten der Erkenntnis, die er auf seinem Wege gefunden hat. Es ist durchaus nicht unmöglich, daß er in seinem eigenen Denkgebiete die bis jetzt unentdeckten und unfaßlichen Verbindungsglieder finden wird. Sollte aber dieser Fall auch eintreten, so sehe ich doch nicht ein, daß der Glaube an einen schöpferischen Plan auf irgendwelche Weise im Prinzip widerlegt werden würde, obgleich allerdings einige der für uns deutlichsten Beweise desselben verdunkelt werden könnten. Nehmen wir an, die Abiogenesis wäre bewiesen und die fehlenden Glieder zwischen Mensch und Tier wären gefunden. Immer würde die Frage stehen bleiben: nach welchem Gesetze oder Prinzip fand diese ununterbrochene Entwickelung

statt? Immer würde die Entdeckung und die wenn auch beschränkte Nachahmung dieses Prozesses ein Vorrecht des erschaffenen Menschengeistes bleiben. Auch dann also würde es noch durchaus vernunftgemäß sein, diesen Prozeß einem alles schaffenden und erhaltenden Geiste zuzuschreiben, wenn wir gleich einige klare Anzeichen der Gegenwart dieses Geistes verloren hätten. Gerade so wird der Glaube an Gottes moralische Regierung der Welt gestärkt durch den Glauben an Wunder, welche deutlich eine moralische Absicht offenbaren; dennoch ist der erstere nicht absolut abhängig von dem letzteren. Aber warum sollen wir unterdessen wegen nahezu verzweifelter Theorieen einen Glauben aufgeben, der uns unzweifelhaft eine wahre und adäquate Ursache für die Schöpfungsordnung giebt, oder vor diesen Theorieen zurückschreckend in ein unnötiges Geständnis einer absichtlichen Unwissenheit zurückfallen, welche Vergnügen findet an der Phrase „unerkannt und unerkennbar", als ob sie das alte Sprichwort: „Omne ignotum pro magnifico" wörtlich acceptiere?

Es scheint vernunftgemäß, die Idee der Planmäßigkeit erst auf diese Weise in ihrer Beziehung auf die Summe des Seins als eines Ganzen zu betrachten, ehe wir sie in einem der untergeordneten Reiche anschauen. Wenn wir sie finden, wo wir eine große Lücke in der physischen Kontinuität wahrzunehmen meinen, können wir nicht umhin anzunehmen, daß sie anderswo ununterbrochen herrsche, gerade wie wir die Kontinuität eines elektrischen Stromes annehmen, wenn er an den Stellen, an denen der Draht, durch den er geht, unterbrochen ist, Platina erhitzt oder Schießpulver entzündet. Die Erkenntnis, daß Planmäßigkeit für die Einheit des Kosmos notwendig sei, ist so tief und so einfach, daß sie die Kraft hat, uns zu überzeugen, ganz abgesehen von jeder

Schwierigkeit, die aus den Verwickelungen der Details erwächst. Wenn wir dann zu der Untersuchung der einzelnen untergeordneten Reiche schreiten, nehmen wir die Überzeugung von der Existenz dieser Planmäßigkeit im großen Ganzen mit uns, damit sie uns die Erklärung der wichtigen Züge der verschiedenen Teile erleichtere.

3. Wenn wir so eins der einzelnen Reiche betrachten, ist es sehr wichtig, beständig das Bewußtsein seiner Verwandtschaft mit den anderen festzuhalten. Die Planmäßigkeit in der Natur muß diese in allen ihren Teilen in richtiger Stufenfolge durchdringen. Um den Nutzen eines Gliedes zu erkennen, müssen wir dessen Zusammenhang mit dem ganzen Körper im Gedächtnisse behalten, während wir es im einzelnen betrachten.

So ist es z. B. gewöhnlich geschehen, daß man die Planmäßigkeit nur in dem Reiche des organischen Lebens zu erkennen gesucht und das ganze Prinzip der Teleologie von dem Zeugnisse abhängig gemacht hat, das auf diesem einen Felde, oder gar nur in einem kleinen Winkel desselben gewonnen wurde. Es ist nicht schwer einzusehen, warum die Menschen in die Versuchung gekommen sind, so zu verfahren. Denn da, wie wir gesehen haben, das Schaffen der Struktur die spezielle Funktion der menschlichen Kunst ist, so wird diese Natursphäre, in der alles auf die Struktur ankommt, erklärlicherweise gewählt, da sie die größte Analogie mit den uns bekannten Werken eines intelligenten Willens hat.

Aber ein solches Isolieren ist sicherlich nicht richtig. Das Reich des organischen Lebens liegt auf der Grenze zwischen den zwei anderen. Da ist einerseits die anorganische Welt, in welcher wir Materie und Kraft unterscheiden, und welche gewissen, regelmäßigen Formen, die wir Gesetze nennen, unter-

worfen ist. Betrachten Sie dieses Reich als ein Ganzes in dem weiten Sideralsystem, indem Sie Sich entweder mit der vagen, allgemeinen Anschauung desselben begnügen, die für uns die einzig mögliche ist, oder, wenn Sie wollen, einen genaueren, eingehenderen Blick auf unsere Wohstätte, die Erde, werfen. Sie entdecken überall Regelmäßigkeit in den Wirkungen jeder Kraft und Harmonie in den Wirkungen aller Kräfte, und Ihr Gemüt empfängt den Eindruck von Größe und Schönheit. In diesem allen finden Sie nichts, was der Idee eines planmäßig wirkenden und alles lenkenden Geistes widerspräche, vieles dagegen, das einen solchen Geist voraussetzt. Schon die Bezeichnung „Gesetz" drückt, wie ich bereits bemerkte, wenn wir an ihren Ursprung denken, den Glauben aus, es seien den Kräften dieser anorganischen Welt die Befehle eines persönlichen Willens auferlegt, und dieser Glaube ist es, der den Geist an dem Worte „Gesetz" als an der Bezeichnung einer wahren Ursache festhalten läßt. Aber das Gesetz verschleiert nur die Macht der Planmäßigkeit. Die Natur (in diesem engen Sinne des Wortes) verleugnet in der That Gott nicht, sondern „verbirgt Ihn nur", wie der wohlbekannte Spruch sagt. Die gesetzmäßige Kraft, die mit blinder und unbarmherziger Regelmäßigkeit zu wirken scheint, ist dieser Schleier, und dieser Schleier wird, wie der der Isis, selten gehoben.

Auf der andern Seite haben wir die Welt des Geistes und seiner Werke, des Geistes, welcher, wie wir wissen, fähig ist, die Kraft, sogar die physische Kraft, nach den Befehlen des Willens zu lenken und zu modifizieren. In dieser Welt unterscheiden wir bei sorgfältiger Prüfung die Existenz von Gesetzen, welche feiner, aber nicht weniger real sind als die Gesetze physischer Regelmäßigkeit; aber hier bildet die von

einem Plane beherrschte Kraft den vorherrschenden und augenscheinlichen Begriff. In der anorganischen Welt sehen wir das Gesetz und folgern einen Plan oder Zweck; in der Welt des Geistes sehen wir den Zweck oder Plan und folgern, mit Zögern und Schwierigkeit, die Existenz eines Gesetzes. Diese Macht der Planmäßigkeit ist nicht nur eine reale, sondern auch eine stetig vorschreitende Macht. Indem die Welt älter wird, kann das Gebiet der physikalischen Gesetze wohl klarer erkannt werden, aber nicht sich weiter ausbreiten; es bleibt, was es immer gewesen ist. Aber das Reich der Planmäßigkeit breitet sich täglich weiter aus, indem der menschliche Wille seine Macht, die physikalischen Kräfte zu lenken und zu kombinieren und die dem Geiste innewohnenden Kräfte auszubilden, erweitert. Es spielt von Tag zu Tag eine wichtigere Rolle in dem Drama des Universums und setzt allmählich, wie man treffend gesagt hat, die menschliche Wahl an die Stelle der natürlichen Wahl.

Erinnern wir uns hier an das, was man zu sehr zu vergessen scheint — daß, welcher Art auch die herrschende Macht im Universum sein mag, sie diese beiden Agentien als ihr zustehend beanspruchen muß. Von der physikalischen, durch Gesetze geregelten Kraft halten das alle für selbstverständlich, aber gewiß ist es ebenso wahr von dem Agens des intelligenten Willens. Ohne Zweifel entspringt die Thätigkeit des Willens aus einer unendlichen Anzahl einander naheliegender Zentren in den Millionen freier menschlicher Geschöpfe. Dennoch muß sie ein, seine bestimmte Stelle einnehmender, von der höchsten Macht beherrschter Faktor in der großen Weltordnung sein. Anders hierüber zu denken wäre eine Verhöhnung aller Forderungen des philosophischen Denkens, da man dadurch alle Einheit in der Welt-

regierung verleugnen würde. Überdies wäre das ein Ignorieren der unzweifelhaften Thatsache, daß in den freien Handlungen der Menschen die Gesetze der menschlichen Natur und Gesellschaft deutlich erkennbar sind, so daß sogar ein endlicher Verstand diese Handlungen voraussehen, berechnen und zu vorhergefaßten Zwecken beherrschen kann. Die Fähigkeit des planmäßigen Handelns muß, obgleich sie durch Menschen ausgeübt wird, ursprünglich die Gabe und das Attribut der Macht sein, die den Menschen geschaffen hat. Es muß wahr sein, daß durch einen Einfluß, der ohne Zweifel wesentlich verschieden ist von dem Einflusse, der die physikalischen Kräfte beherrscht, wenn auch ebenso real, alles, was die Geschöpfe auch thun mögen, dennoch die That der schöpferischen Kraft ist. Wenn ein unaufhörlicher und unveränderlicher Strom das physikalische Universum durchzieht, so schwillt eine mächtige Flut, durch eine Anziehungskraft von oben in Bewegung gesetzt, durch alle Brandungen des unruhigen Meeres der Menschheit, und obgleich jedes Teilchen dieses Meeres sich nur in seiner eigenen Ebene bewegt, sendet diese Flut ihren Impuls über die Oberfläche des Wassers.

Wenn wir nun die Existenz dieser zwei Mächte, der von Gesetzen beherrschten Kraft in der anorganischen Welt und der von einem Plane oder Zwecke beherrschten Kraft in der geistigen Welt recht erfassen, ehe wir zu dem zwischen beiden liegenden Reiche des organischen Lebens zurückkehren, so wird diese vorhergehende Erkenntnis einen wunderbaren Lichtstrom auf die Vorgänge werfen, die wir in dieser entdecken.

Das erste Wort, das jedem auf die Lippen kommt, wenn er eine organische Struktur betrachtet — mag es mit seinem Glauben oder Unglauben bestellt sein wie es wolle —, ist

das Wort „Einrichtung“. Nun, was ist denn Einrichtung? [6] Sie ist anerkanntermaßen die Vereinigung der zwei Prinzipien Planmäßigkeit und Gesetz, oder mit anderen Worten, die Verwendung allgemeiner Kräfte im Dienste eines vorherbedachten Zweckes. Man brauchte es kaum zu sagen, wenn es nicht wegen der beständigen Wiederholung eines alten Trugschlusses doch gesagt werden müßte [7], daß die Existenz einer Einrichtung nicht notwendig einen Mangel an Kraft in dem, der die Einrichtung getroffen hat, voraussetzt. Es findet hier eine falsche Umkehrung statt. Es ist wahr, daß, wenn ein solcher Mangel existiert, man ihn durch Einrichtung beseitigen kann; aber der entgegengesetzte Satz braucht nicht wahr zu sein. Der Mangel macht die Einrichtung notwendig, die Einrichtung braucht nicht den Mangel einzuschließen. In einem mit absoluter Macht begabten Wesen impliziert sie nur den Entschluß, die allgemeinen Gesetze, ohne die das Leben seiner vernünftigen Geschöpfe kaum bestehen kann [8], und die vorbedachte Ausführung eines Planes gleichzeitig zu erhalten. Dies gehört, wie unser großer englischer Theologe Richard Hoker sich ausdrückt, zu dem „ewigen Gesetze — dem Gesetze, nach dem Gott sich vorgesetzt hat, alles zu thun“ [9]. Selbstbeschränkung seiner Macht bedingt sicherlich keinen Mangel an Macht. Es wäre sonderbar, wenn die Menschen, die beständig sich selbst zum Gesetz werden, ihren Willen bei jeder Gelegenheit durch ein vorherbestimmtes Gesetz und durch die Wahl einer besonderen Maschinerie beschränkend, eine solche Handlungsweise ihres Schöpfers nicht verstehen sollten.

Diese „Einrichtung“ nun, welche die Vereinigung von Planmäßigkeit und Gesetz ist, ist gerade das, was wir in der organischen Sphäre zu entdecken erwarten müssen, die

zwischen den anderen zwei Reichen steht, nämlich zwischen dem Reiche, in dem die von Gesetzen geregelte Kraft herrscht, und demjenigen, in welchem die von einem Plane beherrschte Kraft waltet. Wenn wir nun in der That entdecken, was genau einer solchen „Einrichtung" entspricht, so ist diese a priori-Wahrscheinlichkeit ihrer Existenz gewiß von nicht geringer Wichtigkeit für die Bestimmung der Bedeutung, die wir diesen Zeichen zuschreiben werden.

IV. Welcher Art diese Deutung in vergangenen Tagen gewesen ist, brauche ich kaum zu sagen. Man versuche ein einzelnes typisches Beispiel organischer Struktur, wie z. B. die menschliche Hand oder das menschliche Auge, zu beschreiben — oder einen vollständigen Organismus, wie den menschlichen Körper, in den Beziehungen seiner verschiedenen Teile auf einander — oder endlich eine große Familie organischer Geschöpfe mit den die verschiedenen Arten charakterisierenden Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten. Es wird unmöglich sein, ohne beständige Anstrengung und ohne einen ermüdenden Kampf gegen sprachliche Schwierigkeiten Worte und Redewendungen zu vermeiden, die deutlich den Glauben an einen alles beherrschenden Plan in sich schließen. Unsere wachsende Erkenntnis scheint diese fast unwiderstehliche Tendenz nur zu verstärken, möge sie sich zeigen in der raschen Intuition des Dichters oder in den langsameren, wohlüberlegten Schlußfolgerungen des Philosophen.

Aber man hat oft gemeint, daß in unseren Tagen die Entdeckung der Evolution als einer herrschenden Macht in der organischen Sphäre diesen Begriff der Planmäßigkeit zerstört oder wenigstens geschwächt habe. Als Zeuge gegen die Anzeichen der Gegenwart Gottes ist sie mit Jubel begrüßt worden auf der einen Seite; auf der anderen Seite

ist sie natürlicherweise mit Unwillen und Erregung zurückgewiesen worden. Dieser letztere Standpunkt des sogen. „theologischen Geistes“ ist auf vielleicht ungebührliche Weise lächerlich gemacht und angegriffen worden. Es giebt eine „wissenschaftliche Reklame“ so gut wie eine „kirchliche“. Was auf der einen Seite auf ominöse Weise verkündigt wird, mag wohl vernünftigerweise auf der andern Seite mit einigem Mißtrauen aufgenommen werden. Auch ist nicht jedes „Vorurteil“ unphilosophisch in dem wahren Sinne dieses Wortes. Diejenigen, welche aus anderen Gründen an die Existenz eines wahren Gottes glauben, dürfen wohl von einer Theorie, die Gottes Herrschaft über die Welt zu verdunkeln scheint und deshalb hie und da freudig bewillkommt wird, sagen, daß sie irgendwo einen unheilvollen Fehler haben muß, wenn sie auch noch so viele Zeugnisse zu ihren Gunsten aufzuweisen hat, und wenn ihr auch manche Wahrheit zugrunde liegen mag.

Aber die Zeit ist schon gekommen, wo bei der Betrachtung der neuesten Form dieser Evolutionstheorie zwei Dinge allen denen, die am tiefsten in sie eingedrungen sind, klar zu sein scheinen: erstens, daß der Begriff der Evolution an sich bei weitem die beste Hypothese ist, um viele aktuelle Thatsachen zu erklären und die aus diesen Thatsachen sich ergebenden Begriffe zu einer allgemeinen Theorie zu erweitern; zweitens, daß viele der Details (und besonders die Leugnung jeder plötzlichen Entwickelung) mancher Berichtigung bedürfen, und daß die Untersuchungen, die zu diesen Berichtigungen nötig sind, die Arbeit mancher Generation erfordern werden.

Indem wir nun die Evolutionstheorie von diesem fast allgemein anerkannten Standpunkte ansehen, wollen wir untersuchen, welchen Einfluß sie auf das Prinzip der Teleologie ausübt.

Die Idee eines Planes oder eines Zweckes in der Natur

scheint drei natürliche Stadien in dem Denken der Menschen durchgemacht zu haben.

Erstens haben wir die Gedankenreihe, die viele Generationen ausgearbeitet haben, von der kurzen, meisterhaften Skizze einer Abhandlung über den menschlichen Körper bei Xenophon bis zu dem vielumfassenden und fesselnden Werke unseres Paley, welches innerhalb seiner Grenzen fast vollkommen ist in Bezug auf Klarheit und logischen Zusammenhang. Diese Gedankenreihe betrachtet jedes Organ oder jeden Organismus an und für sich. Sie verfolgt die Anpassung der verschiedenen Teile und die des Ganzen an die Umstände, an die Funktionen, an die Verhältnisse des Tieres oder, wo es sich um den Menschen handelt, an die Unterordnung des körperlichen Lebens unter das geistige Leben. Sie sieht in diesem allen eine Analogie mit der Anpassung der Umstände an einen menschlichen Zweck oder Plan, einer Anpassung, die der letzteren dem Wesen nach gleich, aber dem Grade nach unendlich überlegen ist; sie folgert einen schöpferischen Plan, der dem einfachsten Geiste verständlich ist und auch auf den stumpfesten einen Eindruck macht.

Aber mit fortschreitender Erkenntnis wird es unmöglich, jeden Organismus an und für sich zu betrachten. Es zeigt sich, daß solche Ansichten, da sie notwendig Stückwerk sind, beständig mit einander kollidieren müssen, gerade wie die Organismen, welche sie betreffen, mit einander kollidieren. Überdies hat man beobachtet, daß gewisse große Struktur- und Organisationsgesetze ganze Familien von lebenden Wesen durchziehen und daß es in einer individuellen Species Strukturteile giebt oder geben kann, die nur rudimentär und scheinbar nutzlos sind, die nichtsdestoweniger in einer andern Species ihre Entwickelung finden und ihren Nutzen haben.

So entstand die Idee, welche klar und eindringlich von einem großen lebenden Physiologen ausgearbeitet wurde [10], daß jeder großen Familie organischer Geschöpfe eine allgemeine typische Struktur aufgeprägt sei, die in jeder Species fein abgestufte, überraschende Variationen aufweist, wie sie die Funktionen dieser Species verlangen. Diese Theorie war subtiler, weniger unmittelbar und kräftig als die erste, aber, so weit ich sehen kann, führte sie ganz ebenso sicher zu dem Glauben an einen nach einem Plane handelnden Geist und erhöhte sogar unseren Begriff von der Schönheit und Symmetrie dieses Planes.

Aber die wiederum fortschreitende Wissenschaft verdrängte diese Theorie zugunsten der Evolutionstheorie. Bedenken Sie, was diese Theorie, wenn man sie von vielen mit ihr verbundenen Spekulationen loslöst, wirklich impliziert [11]. Ihr Ausgangspunkt ist „das feststehende Faktum, daß alle Tiere und Pflanzen mehr Nachkommen hervorbringen, als zur Vollkommenheit gelangen. Je niedriger die Stufe, je größer die Nachkommenschaft. Die Folge davon ist ein heftiger Kampf ums Dasein." Sie beobachtet zweitens, „daß, obgleich die Nachkommen derselben Eltern eine Familienähnlichkeit haben, die einzelnen Individuen sich in gewissen Elementen der Struktur von ihren Eltern unterscheiden". In dem Kampfe ums Dasein „müssen die am besten organisierten überleben". So weit steht diese Theorie auf dem soliden Boden der Beobachtung. Nun schreitet sie aber zu zwei Hypothesen vor, von denen die eine bis jetzt nur unvollkommen bestätigt worden, die andere einer wirklichen Bestätigung unfähig ist. Sie behauptet erstens, daß diese siegreichen Variationen erblich werden und, immer intensiver auftretend, auf den Ruinen der schwächeren Variationen unsere bestehenden Species hervor-

bringt. Sie mutmaßt zweitens, daß alle Pflanzen- und Tiergattungen einen gemeinschaftlichen Ursprung haben[12], aus dem sie sich langsam im Laufe der Zeiten zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der Arten, die wir jetzt sehen, entwickelt haben, Arten, die sich durch die Balance zwischen individueller Variation und typischer Permanenz erhalten. Beide Hypothesen bedürfen der Bestätigung; die erstere hat sie schon teilweise erhalten und hat an sich viel Wahrscheinliches, die letztere ist noch nichts als eine Hypothese.

Es ist überaus klar, daß diese Evolutionstheorie unsere Idee von der Methode der schöpferischen Thätigkeit in der organischen Welt wesentlich verändert, daß sie das Wirken der höchsten Macht so zu sagen mehr in die Ferne rückt und dasselbe hinter den Schleier sekundärer Ursachen stellt. Aber ändert sie wirklich unser Bewußtsein von der Realität dieses Wirkens? Ich wage es, diese Frage mit „Nein" zu beantworten.

Denn ich bemerke, daß sie über den eigentlichen Ursprung des Lebens nichts sagt als dies, daß der Urheber dieser Theorie die Idee, das Leben sei aus der anorganischen Materie entstanden, durchaus verwirft und uns dadurch zwingt, der Idee einer abgesonderten Schöpfung ins Angesicht zu sehen.

Ich bemerke zweitens, daß sie uns nichts sagt über die Ursache oder den Ursprung der Verschiedenheiten, welche den ersten Keim der Differentiation der Species darstellen und von deren Koexistenz mit der allgemeinen typischen Permanenz[13]. Dennoch wäre es absurd, von „Zufall" zu sprechen; es ist kaum vernunftgemäßer, die vagen, pseudowissenschaftlichen Phrasen zu gebrauchen, welche angeblich die Ursache dieses Phänomens erklären sollen, aber nichts weiter thun als die Behauptung, daß dieses Phänomen existiere be-

ständig in anderer Form wiederholen. Auch sollten wir nicht versäumen zu bemerken (obgleich es vielleicht unsere Argumentation nicht wesentlich affiziert), daß es zum wenigsten zweifelhaft erscheint, ob die Variationen immer nur geringfügige sind, die eines Zeitraums von vielen Generationen bedürfen, um durch Accumulation eine stark markierte Differenz hervorzubringen. Unsere Erfahrungen der Wirkungen, die gelegentlich durch Zucht oder durch das, was wir monströse Geburten nennen, hervorgebracht werden, scheinen jedem Versuche zu widersprechen, dieses als ein universelles Gesetz zu proklamieren. Natura non facit saltum [14], mag eine gute, allgemeine Regel sein, kann aber nicht immer bewiesen werden. Sind aber Ausnahmsfälle zugegeben, so nähern sich die Hypothesen der Evolution und der successiven Schöpfungen einander und werden möglicherweise eines Tages Teile einer noch weitergehenden Generalisation bilden. Ob aber nun diese Variationen allmählich oder plötzlich entstehen, was ist die Ursache derselben? Die Voraussetzung eines leitenden Willens ist eine wirkliche Ursache. Sie wird suggeriert durch die aktuelle Intervention des menschlichen Willens bei der Hervorbringung solcher Variationen in Pflanzen und Tieren durch Kultur oder Zucht — obgleich dieser leitende Wille, wie sich erwarten läßt, die engen Grenzen, auf die der menschliche Wille sich besonders mit Bezug auf die Tierwelt zu beschränken hat, unendlich überschreitet. Kein anderer Wille kann mit ihm rivalisieren [15].

Ich beobachte wiederum, daß dieser „Kampf ums Dasein" vor sich geht in dem Kontakt mit einer äußeren Welt elementärer Kraft, anorganischer Materie, niedrigen, vegetabilischen Lebens. Der Geeignetste überlebt vermittels seines Geeignetseins. Aber woher kommt vor allem dieses allge-

meine Geeignetsein, diese allgemeine Brauchbarkeit der niedrigen Welt, das animalische Leben zu erhalten und zu fördern, da das letztere doch nicht von der ersteren hervorgebracht wird? Und wiederum: dieses höhere, in jedem Individuum entwickelte und in dessen Nachkommen fortgesetzte Geeignetsein steht in Beziehung zu der äußeren Welt der Umstände und einer vorhergehenden Geschichte, durch die es selbst gewiß nicht produziert wird. Woher kommt diese besondere Superiorität, die sich nicht zufällig und temporär manifestiert, sondern nach einem Gesetze der Permanenz und des beständigen Zunehmens? Wieder sage ich: die Existenz eines höchsten, leitenden Willens ist eine wirkliche Ursache, das wissen wir. Wo sollen wir eine andere finden?

Ich gestehe, daß es mir selbst bei der Annahme, die Evolutionstheorie genüge, um auf alle Fragen zu antworten, nicht bedeutungslos erscheint, daß ihr Haupterfinder sie die „natürliche Auswahl" genannt hat, — das Wort „Auswahl" schließt ja den Begriff eines Geistes ein und hat keine rechte Bedeutung, wenn die Natur unpersönlich ist.

Aber es verdient wohl im Vorübergehen bemerkt zu werden, daß dieser Kampf ums Dasein nicht eine absolute Herrschaft ausübt, nicht einmal in dem Reiche des organischen Lebens. Dieses Reich, das auf der einen Seite die anorganische Welt der allgemeinen und unbarmherzigen Kraft berührt, grenzt auf der andern an das höhere Reich des Geistes und der Menschheit. In diesem höheren Reiche finden wir in der That ein Gegenstück zu dem Kampfe ums Dasein in dem hier herrschenden wilden Wettkampfe zwischen Individuen und Rassen, der durch den Impuls der Selbsterhaltung und durch das Prinzip der Selbstliebe angeregt wird. Aber wir finden hier auch ein rivalisierendes Gesetz, das mit der fort-

schreitenden Zivilisation allmählich das Übergewicht erlangt. Ich meine das Gesetz der Humanität, das zu jener andern, grausamen Macht in direkter Opposition steht und sie oft besiegt — die Schwachen erhaltend um ihrer Schwäche willen und seine siegreiche Kraft zugunsten der Rasse und nicht zugunsten des Individuums gebrauchend. Dieses höhere, der menschlichen Sphäre angehörige Gesetz hat eine rudimentäre Existenz in der Sphäre des tierischen Lebens, wie z. B. in dem mütterlichen Instinkte (diesem, ich will es zugeben, impulsiven und launischen, aber realen Instinkte) welcher das starke Muttertier treibt, sich für ihr schwaches Kind zu opfern und welchen unser Herr selbst geheiligt hat, indem er ihn zum Bilde Seiner eigenen Liebe zu Seinem Volke machte. Aber das ist nicht alles. Es ist eine wunderbare, aber unzweifelhafte Thatsache, daß man bei den Haustieren, die durch den Verkehr mit den Menschen eine höhere Entwickelungsstufe erreicht haben, täglich Beispiele findet von Treue, von persönlicher Anhänglichkeit an andere Tiere oder an Menschen, von Aufopferungsfähigkeit aus Liebe oder aus Gehorsam, die so sehr menschlichen Handlungen gleichen, daß wir sehen, wie dies höhere Gesetz durch den Menschen in die Sphäre des tierischen Lebens eingeführt werden kann. Ist es nun wohl unvernünftig, hier wieder zu glauben, daß, was der geschaffene Geist in speziellen Fällen alle Tage thut, eine Analogie darbiete für das Wirken des göttlichen Geistes in der animalischen Welt im ganzen? Sei das Gesetz welches es wolle, es schließt dies halbmoralische, der Humanität verwandte Element ebensowohl ein als den wilden Kampf, welcher der unbarmherzigen physischen Kraft gleicht.

Deshalb sehe ich nicht ein, wie die ruhmwürdige Evolutionstheorie die wahre Basis der Teleologie er-

schüttern könnte. Es hat mir immer geschienen, daß der Effekt dieser sich allmählich erweiternden Begriffe der Schöpfungsmethode mit dem Effekt verglichen werden kann, der auf unser Sehvermögen hervorgebracht wird, wenn wir die vergrößernde Kraft eines Teleskops vermehren, ohne die Größe des Objektivs und damit die Menge des zugelassenen Lichtes zu steigern. Jede sich wiederholende Vermehrung der Vergrößerung verbreitet dasselbe Licht über ein größeres Areal und vermindert daher die Intensität desselben. Unser Objektiv ist der menschliche Geist; er kann nur einen gewissen Teil des Lichtes der Gottesgegenwart fassen. Es ist die Strafe, welche wir für jede weitere und größere Generalisation dieser Gegenwart bezahlen müssen, daß die Lebendigkeit unserer Kraft, diese Gegenwart wahrzunehmen, vermindert wird. Aber das ganze Licht ist dennoch dasselbe, und unsere Augen gewöhnen sich bald an die neuen Umstände der Verteilung desselben. Ich glaube daher, daß die alte Annahme eines Planes oder Zweckes in der Natur dem Wesen nach genau dieselbe bleibt. Je mehr wir entdecken von der unendlichen Mannigfaltigkeit in der Natur, je deutlicher wir zu gleicher Zeit die Tendenz der Einheit in dem Ursprunge aller Dinge und der Einfachheit in den großen, alles regierenden Kräften erkennen, desto unwiderstehlicher werden wir zu dem Begriffe eines unendlichen, schöpferischen Geistes geleitet werden.

V. Aber es giebt hier dennoch ein für das Denken störendes Element. Bei der Betrachtung der Schöpfung drängt sich uns nämlich die Frage auf: „Welchen Zweck hat diese Verschwendung?“ So viele rudimentäre Formen, so viele unvollkommene Existenzen und so viel physisches Leiden und Sterben! Die beiden letzteren sind doch da, wo sie nicht

durch menschliche Sünde hervorgebracht werden, schließlich ein Resultat der ersteren. Dieser Gedanke ist ein natürlicher. Er ist in jüngster Zeit mit großem Nachdrucke vertreten worden [16]. Aber es ist doch klar, daß bei der Betrachtung der Werke einer Macht, die unendlich viel größer ist als wir selbst, unsere Erkenntnis nur eine partielle sein kann; daher darf sie wohl Behauptungen aufstellen, denn das Behaupten darf partiell sein, aber sie darf nicht leugnen, denn das Leugnen ist immer universell [17]. Bei vielen Dingen erkennen wir, daß die ihnen zugrunde liegende Absicht erreicht ist; bei diesen können wir mit Sicherheit Schlußfolgerungen ziehen. Aber wir können nicht immer sagen, daß da, wo der Zweck, den wir zu erkennen glauben, nicht erreicht wird, überhaupt kein Zweck vorhanden gewesen sei, — so wenig wie unser Hund und unser Pferd den Zweck, der unser ganzes Leben regiert, erkennen können, obwohl sie in Fällen, in denen wir ihrer Mitarbeit bedürfen, unsere Absicht zu verstehen vermögen [18]. Das System der Natur scheint durch eine zwiefache Komplexität verbunden. Viele Dinge dienen *einem* Zwecke; jedes Ding dient *vielen* Zwecken. Diese Komplexität, die wir nur sehr unvollständig nachahmen können, macht es sehr schwierig, über irgendwelches isolierte Feld des Seins zu urteilen, oder von einem Dinge zu sagen, es sei fruchtlos, weil es nicht *die* Frucht bringt, die uns als die natürliche erscheint. In einigen Fällen wissen wir thatsächlich, daß wir nicht so urteilen dürfen. Ein Weizenkorn ist, sollten wir meinen, dazu bestimmt, zu wachsen, und sich selbst überlassen wird es demzufolge auch wachsen. Sind nun alle die Millionen Körner, die nie wachsen, weil sie zur Ernährung des Menschengeschlechts verwendet werden, etwa verschwendet? [19] In anderen Fällen werden wir unmittelbar zu einer ähnlichen Schluß-

folgerung geleitet. Oft, wenn die Menschen durch thörichte und grausame Eingriffe in die Sphäre des animalischen Lebens irgendeine unbedeutende Rasse von Geschöpfen zerstört haben, hat man einen unerwarteten Nutzen dieser Rasse in der Schöpfungsordnung erkannt, wenn man die Wirkung ihres Verlustes wahrnahm. Sogar von dem furchtbaren Mysterium physischer Leiden wissen wir, daß solche Leiden in der Sphäre der Menschheit ihren Nutzen haben; können wir nun wohl annehmen, daß sie anderswo keinen Zweck haben? Der Zustand der Tierwelt, ihre Fähigkeit Lust und Leid zu empfinden ist uns einfach unbekannt. Wir können über sie nicht urteilen und brauchen es nicht zu versuchen, uns in ein solches Urteilen zu mengen. Paulus spricht von dem Sehnen und Seufzen der Kreatur als einer Gesamtheit; er berechtigt uns nicht dazu, dieses Sehnen und Seufzen da für vollkommen fruchtlos zu halten, wo es sich nicht um Menschen handelt. Das Christentum weigert sich in dieser wichtigen Frage, die niedrigere Schöpfung aus der Geschichte des Menschen auszuscheiden. Gewiß ermangelt diese Lehre, gelinde gesprochen, nicht der Wahrscheinlichkeit in einem Zeitalter, das so großen Nachdruck auf die Einheit der Schöpfung legt.

Sind wir in vielen Fällen noch im Dunkeln, so wollen wir unsere Unwissenheit bekennen, aber nicht dulden, daß das, was wir nicht wissen, uns der vernünftigen, sich aus dem, was wir wissen, ergebenden Schlußfolgerungen beraube. Die Frage in dem Evangelium: „Welchen Zweck hat diese Verschwendung?“ (Matth. 26, 8) selbst wenn sie aufrichtig gemeint gewesen wäre, würde immer von der Voraussetzung ausgehen, daß eine Art der Nützlichkeit jede Möglichkeit zu nützen umfasse, und sie wurde daher zurückgewiesen durch die großartigere Idee von

dem, was dazu geeignet ist, die Herrlichkeit Gottes zu zeigen und eine zukünftige Lehre für die Menschheit zu sein. Die Erwiderung unseres Herrn (V. 10--13) kann uns eine Andeutung sein, nach welchem Prinzip wir andere Formen derselben Frage beantworten sollen. Die Frage ist die, ob die Betrachtung der gesamten Schöpfung uns dazu führe, in der höchsten Macht Weisheit und Güte vorauszusetzen, oder ob uns die Schöpfung verwirrt, zwecklos, grausam erscheint. Auf diese Frage giebt uns die ganze menschliche Litteratur die Antwort. Die „Schäden" sind exceptionell, deshalb sind sie zu ertragen, obgleich sie uns um so mehr verwirren und beunruhigen, je höher unsere Idee von dem Glauben an Gott ist. Sie können in dem engsten Sinne des Wortes „Glaubensprüfungen" sein, für manchen vielleicht die schwersten Glaubensprüfungen, aus welchen jedoch der Glaube in größerer Kraft, aber auch in größerer Demut hervorgeht.

VI. Dies ist eine kurze Skizze des großen Arguments der Teleologie. Es bleibt uns noch übrig, das Verhältnis dieses Arguments zu demjenigen der Kausaltheorie zu betrachten.

Es ist klar, daß die Resultate beider oft auf gemeinschaftlichem Boden stehen, obgleich die sie begründenden Beobachtungen unabhängig von einander sind, indem die eine aus der Gegenwart auf die Vergangenheit schließt, die andere in der Vergangenheit die Anticipation der Gegenwart entdeckt. Soweit dieses der Fall ist, verstärkt die eine die andere nur, ohne die Argumentation in ein anderes Stadium zu bringen.

Aber was sagt die Teleologie von der großen Frage, betreffs deren der Theismus und der Pantheismus einander gegenüberstehen, und welche die einzige ist, die wir bei unserer Betrachtung der Kausaltheorie unerledigt ließen? Jede end-

gültige Theorie über den Ursprung des Universums muß, wie wir gesehen haben, das Dasein des Geistes und der Materie erklären und kann schwerlich die Idee einer koordinierten, unabhängigen Selbstexistenz der beiden annehmen. Welches ist nun das wahre Verhältnis zwischen Geist und Materie? Sollen wir es dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper vergleichen, welches zu der pantheistischen Theorie hinleitet, oder dem Verhältnisse des Geistes im Menschen zu der äußeren Materie, die er bearbeitet, welches zu der Annahme eines persönlichen Gottes führt?

Lassen Sie uns erst sehen, welches Argument sich aus der Analogie mit unserer eigenen Erfahrung ergiebt. Es ist gewiß, daß, so weit unsere eigene Erfahrung reicht, der notwendigerweise mit der Materie verbundene menschliche Geist nur die Kraft hat, und zwar nicht einmal die absolute Kraft, diese Materie in der Gegenwart zu gebrauchen und zu modifizieren, aber nicht die Fähigkeit, sie zuzubereiten, sie zu organisieren oder verschiedene Elemente so zu kombinieren, daß sie eine lange, in eine ferne Zukunft reichende Reihenfolge von Veränderungen durchmachen könnten. Wenn der Geist es dagegen mit der äußerlichen Materie zu thun hat, die unfähig ist, eine Reaktion auf ihn auszuüben, so kann er dieses thun und thut es täglich in einem nur durch seine eigenen Eigenschaften beschränkten Grade und in einer nahezu unendlichen Mannigfaltigkeit der Formen. Es ist wahr, daß beim Menschen die Wirkung des Geistes auf die äußere Materie vermittelt werden muß durch die innere, materielle Organisation; aber die Kraft, diese Wirkung zu erweitern und zu entwickeln, ist nicht abhängig von einer Verbesserung dieser materiellen Organisation. Das lebende und progressive Element ist das geistige; die körperliche Instrumentalität

bleibt eine feststehende, und da sie an der Fähigkeit fortschrittlicher Entwickelung nicht Teil hat, so bleibt sie etwas Adjunktives, eine Beifügung, und es ist vergleichsweise nicht sehr schwer, sich zu denken, daß der Geist in anderen höheren Wesen ohne diese Beifügung durchkommen könne. So weit also die Analogie mit unserer menschlichen Erfahrung reicht, machen uns die Schlußfolgerungen der Teleologie geneigt, die Idee eines über dem Universum stehenden Geistes zu acceptieren, nicht aber die Idee von einem Geiste, der notwendig mit dem Universum verbunden und unfähig ist, sich über dasselbe zu erheben.

Aber dieses Argument darf, obgleich es ohne Zweifel eine große Macht auf den gewöhnlichen Menschenverstand ausgeübt hat, als unzureichend beiseite geschoben werden, weil man gegen das übermäßige Heranziehen menschlicher Analogieen Einwendungen machen kann. Lassen Sie uns also ganz im allgemeinen das Faktum betrachten, daß das von der Zweckmäßigkeitstheorie angenommene Verhältnis dem Geiste und zwar nur dem Geiste angehört. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung in der Natur führt unsere Gedanken auf eine aktuelle Geschichte der Vergangenheit zurück, die sich in der äußerlichen Sphäre darstellt, mit Beziehungen, die möglicherweise nur physische sind und die wir mit dem vagen Ausdrucke „Gesetze“ bezeichnen, — ein Ausdruck, der dem Gebiete des Geistes entlehnt, aber seiner eigentlichen Bedeutung entkleidet worden ist. Dagegen weist das Verhältnis zwischen Mittel und Zweck in die Zukunft. Die Beziehung, welche dieses Verhältnis zwischen den Dingen herstellt, ist eine rein geistige, — eine so entschieden geistige, daß sie, so weit unsere Erfahrung reicht, niemals thatsächlich realisiert werden kann, obgleich man sie im Geiste vollkom-

men und selbständig zu fassen vermag. Einerseits sind wir uns täglich thatsächlich unzweifelhafter, aber von unserem Geiste nicht vorhergesehener Wirkungen unserer Handlungen bewußt, anderseits ausdrücklich im Geiste geplanter und dennoch thatsächlich nicht erreichter Zwecke. Daher ist es mit Bezug auf das Weltsystem klar, daß die Zweckmäßigkeitstheorie dasselbe als potentiell in dem schöpferischen Geiste existierend darstellt, ehe es faktisch realisiert worden ist. Hieraus ergiebt sich der unvermeidliche Schlußsatz, daß der schöpferische Geist eine alleinige, absolute Existenz hatte, ehe die Welt war, und daß der Wille dieses höchsten Geistes, von der schöpferischen Idee geleitet, die wahre Ursache des Universums der Materie sowohl als der Form war.

Daher war zu allen Zeiten die Teleologie das Entzücken des Theisten und der Abscheu des Pantheisten. Sie führt uns unwiderstehlich zu der Idee eines schöpferischen, von seinem Werke getrennten Geistes, also zu der Idee eines wahrhaft persönlichen Gottes. Dem Charakter dieses Geistes kann die Teleologie, da sie an sich ein rein intellektueller Begriff ist, nur die intellektuellen Attribute der höchsten Weisheit, welche die höchste Gewalt ausübt, zuschreiben. Sie borgt von anderen Formen unseres Bewußtseins, wenn sie Wohlwollen und Gerechtigkeit in ihm annimmt. Aber in ihrer eigenen Sphäre steigert sich ihre Schlußfolgerung zu dem Glauben an die Unendlichkeit dieser Weisheit und dieser Macht, so weit uns der Begriff der Unendlichkeit faßbar ist, d. h. alles, was wir realisieren oder denken können, absolut übertreffend. Man schlage die Unregelmäßigkeiten, die scheinbaren Mißerfolge, die Kraftverschwendung im Kampfe, die daraus entstehenden Leiden in der Natur noch so hoch an: dennoch sind diese nur Ausnahmen, welche von dem

Zeugnis der Regel so vollständig verschlungen werden, daß sie das Argument nur in geringem Grade abschwächen, sogar wenn sie real sind; und der Zweifel an dieser ihrer Realität wächst bei jedem Schritte, den wir in der Argumentation vorwärts thun. Welche Theorie der ersten Ursache man auch acceptiere, um die Natur in ihrer Gesamtheit zu studieren — die Intuition des Dichters oder die Induktion des Naturforschers —, immer wird der Geist von der Idee der Unendlichkeit ergriffen. Der Ausruf: „Was ist der Mensch!" drängt sich auf unsere Lippen angesichts des mächtigen Universums. Aber wenn wir einmal den Begriff eines Zweckes, eines Planes, zugegeben haben, dann verwandelt sich, wenn wir den unendlichen Sternenhimmel mit einer Ahnung von dem, was er wirklich ist, betrachten, oder wenn wir durch das Mikroskop die unendliche Zartheit und Schönheit eines uns nur durch dieses Instrument sichtbaren Organismus studieren — der unbestimmte Ausruf des Staunens in das höhere Loblied der Anbetung: „O welch' eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!"

Wir müssen schon jetzt keinen Augenblick vergessen, daß es noch andere Zeugen giebt in dem ethischen Teile unseres Wesens, die nicht nur ihre eigene Geschichte von den ethischen Attributen Gottes zu erzählen haben, sondern auch unsere Überzeugung von seiner ewigen Persönlichkeit stärken sollen. Nur mit Gewalt können wir es verhindern, daß ihre Stimmen sich vermengen mit den von uns schon betrachteten Zeugenaussagen, denn, wie ich schon erwähnte, die Seele mit allen ihren Teilen ist ein Ganzes. Aber schon jetzt ist die Schlußfolgerung, daß es einen persönlichen Schöpfer gebe, zu welcher die Kausaltheorie uns nicht ohne Rückhalt leitete,

unendlich verstärkt worden durch diese Blicke auf die Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit alles Bestehenden. Die kurze, erhabene Einfachheit der Erzählung, der unser Text entnommen ist, welche mit einer Überzeugung spricht, die alle Resultate unserer Induktion weit übertrifft, wird freudig begrüßt als der klare Ausdruck dessen, was die sich selbst überlassene Seele schon dunkel erkannte.

In dem Geiste des großen Schöpfungspsalmes (Ps. 104), den wir heute (Pfingsten) gesungen haben, betrachten wir die wunderbare Ordnung des Universums. Wir entdecken überall nicht nur die Macht der Kausalität, sondern einen Plan in all der Weisheit und Schönheit dieses Universums, und wir erkennen — nicht eine unpersönliche und ungreifbare Anima mundi, sondern einen Gott, der „ansah alles, was Er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut". Obgleich wir die ethischen Attribute Gottes, die unsere tiefste Bewunderung und Dankbarkeit erwecken, noch nicht betrachtet haben, können wir schon jetzt nicht umhin, in die Worte des Psalmisten auszubrechen: „Lobe den Herrn meine Seele! O Herr, mein Gott, Du bis überaus herrlich; Du bist mit Majestät und Ehre bekleidet!"

Anmerkungen.

1) Dieser Name ist jetzt, glaube ich, festgestellt, aber er sollte besser Azoogenesis heißen.

2) In der „Belfast Address" sagt Professor Tyndall: „Diejenigen, von denen ich sagte, daß sie diese Frage in der Meinung studiert haben, die Beweisführung zugunsten der spontanen Generation sei eine irrtümliche, können sie nicht acceptieren. . . . Sie gestehen offen, sie seien unfähig, einen genügenden Beweis anzuführen." Es ist von Bedeutung, daß er auf der vorhergehenden Seite sagt: „Gezwungen von einer intellektuellen Notwendigkeit überschreite ich die Grenze der auf Erfahrung beruhenden Zeugnisse und erkenne in der Materie, welche wir aus Unkenntnis ihrer latenten Kräfte und trotz unserer angeblichen Ehrfurcht vor ihrem Schöpfer mit Schmach bedeckt haben, die Verheißung und die Potenz intellektuellen Lebens." Welche „Schmach" darin liegt, zu glauben, die Materie sei selbständiger Bewegung unfähig und welcher Mangel an Ehrfurcht dem Schöpfer gegenüber sich in diesem Glauben ausdrücke, ist schwer zu begreifen Wir leugnen die „intellektuelle Notwendigkeit", die unserer Ansicht nach der Professor sich selbst erschaffen hat, und nehmen Anstand, seine der Bestätigung ermangelnde Erkenntnis zu acceptieren.

3) S. Sir W. Thompsons „Address in Edinburgh", 1871: „Sind Gras und Bäume und Blumen plötzlich entstanden in der ganzen Fülle ihrer reifen Schönheit auf ein Machtwort der schöpferischen Kraft? Oder ist die Vegetation durch ausgestreute Saat entstanden und hat sich dann über die ganze Erde verbreitet? Wenn eine wahrscheinliche, mit dem gewöhnlichen Lauf der Natur überein-

stimmende Lösung der Frage gefunden werden kann, so müssen wir nicht einen abnormen Akt der schöpferischen Macht erfinden. . . . Da wir alle zuversichtlich glauben, es habe seit unvordenklichen Zeiten viele lebentragende Welten gegeben außer der unsrigen, so müssen wir es als höchst wahrscheinlich ansehen, daß zahllose, saatenenthaltende Meteorsteine sich im Weltenraume bewegen. Ein solcher auf die Erde fallender Stein könnte durch das, was wir blinderweise natürliche Ursachen nennen, die Vegetation veranlaßt haben. . . . Die Hypothese, daß das Leben auf der Erde entstanden sei durch bemooste Fragmente der Überreste einer andern Welt, mag unvernünftig und phantastisch erscheinen; ich behaupte nur, unwissenschaftlich ist sie nicht." Über diese Stelle wage ich Folgendes zu bemerken: erstens, daß die Antithese im Anfange derselben zum mindesten eine fragliche ist, denn die Hypothese von einem Schöpfer schließt den Glauben an eine allmähliche Entwickelung aus ausgestreuten Saaten keineswegs aus; zweitens, daß die Meteorhypothese, sogar wenn sie richtig wäre, das Problem nicht löst, sondern nur einer anderen Welt zuschiebt; endlich, daß diese Hypothese aufgestellt wird ohne jedes bestätigende, auf Erfahrung gestützte Zeugnis, und daß selbst der „zuversichtliche Glaube" an andere lebentragende Welten nicht mehr beanspruchen kann als dies, eine bloße Wahrscheinlichkeit zu sein. Aber Sir W. Thompsons Hypothese ist glücklicherweise mit einem festen Glauben an einen Schöpfer des Universums verträglich. „Überwältigend starke Beweise eines intelligenten und wohlwollenden Planes liegen rings um uns her, und wenn metaphysische oder wissenschaftliche Zweifel uns von ihnen für eine Zeit lang abwenden, so kommen sie immer wieder zurück mit unwiderstehlicher Kraft, uns in der Natur die Wirkung eines freien Willens zeigend und uns lehrend, daß alle lebenden Wesen von einem ewig thätigen Schöpfer und Regierer abhängen."

4) Es ist keine Geringschätzung Darwins, zu sagen, daß in seiner „Abstammung des Menschen" (Descent of Man) die Psychologie so schwach, als die Physiologie stark ist. Darwin ignoriert den großen fundamentalen Unterschied zwischen der Fähigkeit des abstrakten Denkens, die allen menschlichen Fortschritt bedingt, und der Fähigkeit der Perception und Deduktion innerhalb des Bereichs der Sinne, welche wir mit den Tieren gemein haben.

5) Ich meine hier nur Entwickelungstheorieen, die einen schöpfe-

rischen Geist, der die Entwickelung leitet, ignorieren. Nimmt man einen höchsten Geist an, so ist die Entwickelung eben nur eine Art der Schöpfung, die sich allerdings in der Natur vielfach zu verwirklichen scheint.

6) S. „Reign of Law" von dem Herzog von Argyll, Kap. 3: „Was ist ‚Einrichtung' als ein solches Arrangement, das den Erfordernissen des Gesetzes entspricht und sie befriedigt? ... In der Natur finden wir die vollendetsten Maschinerieen, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen."

7) Sogar St. Mill sagt: „Was meint man mit einem Plan? Eine Einrichtung, das Anpassen der Mittel zum Zweck. Aber die Notwendigkeit der ‚Einrichtung' ist eine Folge der Beschränktheit der Macht." („Essay on Theism", part II.) Bei der Notwendigkeit mag das der Fall sein; die tägliche Erfahrung sagt uns, daß es bei der Existenz der Einrichtung nicht der Fall ist.

8) Es ist bemerkenswert, daß die Deklaration physikalischer Regelmäßigkeit (1 Mos. 9, 21. 22) einen Teil des „Bundes" Gottes mit den Menschen ausmacht; mit anderen Worten, daß sie eine Offenbarung Seiner Arbeit ist, die um ihretwillen gemacht wird, in einer Zeit, wo das menschliche Thun und Denken behütet werden mußte vor der Furcht überwältigender Umwälzungen.

9) Die Sache ist die, daß hier wieder das Wort „Gesetz" einen Doppelsinn hat. Es bedeutet eigentlich den Ausdruck eines andern Willens, der den unsrigen beherrscht und sich uns aufdrängt. Aber hier gebrauchen wir es für eine Bestimmung unseres eigenen Willens, die unsere eigene zukünftige Handlungsweise beschränkt, und vergessen leicht die veränderte Bedeutung, die wir ihm gegeben haben.

10) S. „Owen on the Nature of Limbs" (Owen über die Natur der Glieder).

11) Ich citiere hier aus Henslows „Evolution and Religion", Teil 1, Kap. 2. Eine bewunderungswürdige Skizze der Hauptprinzipien findet sich in dem schon citierten Buch von Mr. Thornton: „Old-Fashioned Ethics and Common Sense Metaphysics", Kap. 5, S. 2.

12) Es ist wahrscheinlich nicht wesentlich für diese Theorie anzunehmen, daß alles Leben der verschiedenen Geschlechter und Ordnungen aus einer einzigen Monade entstanden und von einer Ge-

burtsstätte ausgegangen sei. Der Begriff von „Schöpfungszentren" ist mit ihr verträglich. Der Übergang von der unorganischen Materie zum organischen Leben mag zu verschiedenen Zeiten und an mehr als einem Orte stattgefunden haben, und die Urmonade mag in jedem Falle Eigentümlichkeiten gehabt haben, die von den Umständen ihres Ursprungs abhängig waren.

13) Mr. Thornton sagt (S. 239) in der ihm eigentümlichen klaren, kräftigen Weise: „Was ist denn die Ursache? Unphilosophische Menschen werden sagen „Zufall", und werden deshalb verlacht werden, und zwar mit Recht, da sie Worte gebrauchen, die nichts bedeuten. Aber thun die Philosophen nicht etwas Ähnliches, und drücken sie die Thatsache, die sie zu erklären vorgeben, nicht nur in anderen Worten aus, wenn sie, wie Mr. Lewes, sagen, die „spezifische Form", die das „organische Plasma" annimmt, „hänge immer ab von der Polarität seiner Moleküle", oder sei bedingt durch die Wirkung immanenter Eigentümlichkeiten", oder wenn sie sagen, in dem Prozesse organischer Evolution „bedinge jede Stufe die Natur der ihr folgenden", der Consensus des Ganzen präge der Entwickelung der Teile eine besondere Richtung auf und das Gesetz der Epigenesis verlange eine Reihenfolge der Entwickelung? Gewiß ist hier ein wenig von dem δῖνος (Wirbel) des Aristophanes.

14) Mr. Thornton nennt dieses sehr unehrerbietig „ein Stück sprichwörtlicher Philosophie, das so schwach ist, wie der schwächste Ausspruch Mr. Tuppers". „Daß die Natur", fügt er hinzu, „zuweilen einen Sprung macht, und einen recht großen Sprung, muß jedem klar werden, der das Museum des königlichen Kollegiums für Ärzte (Royal College of Surgeons) besucht" (S. 237).

15) Nehmen wir an, daß z. B. die überaus feine Maschinerie des Auges oder des Ohres — dieser Lieblingsbeispiele des teleologischen Prinzips — durch eine lange Reihenfolge von Entwickelungen aus einem groben, rudimentären Organ gebildet worden sei. Würde denn die Kontrolle eines schöpferischen Geistes dabei weniger nötig sein als bei der Annahme, es sei plötzlich in der ganzen vollendeten Schönheit geschaffen worden?

16) Wie z. B. in St. Mills „Essay on Nature".

17) Butler weist in seiner „Analogie" mit Kraft und Ernst darauf hin „On the government of God as a scheme imperfectly

comprehended.“ Teil 1, Kap. 7. In dem fünften Kapitel erwähnt er die „Verschwendung“ von Saaten, von welcher weiter unten die Rede ist.

18) Diese Wahrheit war das belehrendste Resultat der Kontroverse, welche vor einigen Jahren durch Dr. Whewells „Pluralität der Welten“ (Plurality of Worlds) angeregt wurde. Sein Hauptzweck war offenbar, die Menschen vor der Geringfügigkeit der positiven Evidenz zu warnen, auf Grund deren sie in dieser wichtigen Frage Schlüsse zogen, sodann auch gegen ein falsches Urteilen auf Grund „letzter Ursachen“ zu protestieren. Ausgehend nämlich von der richtigen Voraussetzung, daß sich die Herrlichkeit Gottes in der ganzen Schöpfung zeigen müsse und innerhalb *unserer* Welt in Seinen vernünftigen Geschöpfen am deutlichsten zeige, zieht man den irrigen Schluß, daß sie auf den *anderen* Weltkörpern unseres Planetensystems sich nur auf eben dieselbe Weise völlig manifestieren könne.

19) S. „Reign of Law“, Kap. 4. „Die Absicht, mit der ein Weizenkorn so gebildet ist, daß es die Fähigkeit hat, eine andere Weizenpflanze hervorzubringen, ist nicht weniger zweckvoll, weil sie neben der anderen Absicht besteht, daß dasselbe Korn die Fähigkeit hat, die Lebenskraft und die Fähigkeit des Lebensgenusses im Körper und in der Seele des Menschen zu erhalten. . . . Dennoch könnte man die Saatkörner, welche in Brot verwandelt und daher nicht zur Aussaat benutzt werden, als verfehlt betrachten und darstellen.

Sechste Vorlesung.

Die Theologie der Phantasie.

Inhalt.

I. Stellung und Wert der Phantaſie.

II. Die Funktion der Phantaſie bei der Wahrnehmung des Schönen.

III. Die Schönheit der unbelebten Natur.
   1) Vollkommenheit.
   2) Großartigkeit.

IV. Eigentümliche und höhere Schönheit des Lebens.

V. Die Wahrnehmung des Schönen in der Natur eine Offenbarung des Geiſtes — polytheiſtiſch, pantheiſtiſch, theiſtiſch.

VI. Das Zeugnis der Phantaſie von einem wahren Gott durch
   1) ihr Beruhen auf Individualität,
   2) ihre Kraft zu idealiſieren,
   3) ihre Kraft zu ſchaffen.

VII. Funktion der Theologie der Phantaſie:
   1) als verbindendes Glied zwiſchen anderen Zweigen der Theologie,
   2) nach der ihr beiwohnenden eigenen Kraft.

Jeſaias 33, 17.

Deine Augen werden den König ſehen in Seiner Herrlichkeit; ſie werden das ferne Land ſchauen.

Bis jetzt haben wir zwei ſelbſtändige und dennoch faſt unzertrennliche Gedankenreihen der Theologie des Verſtandes verfolgt. Die einfache Betrachtung der Kauſaltheorie zeigte uns den großen Widerſtreit, den prinzipiellen Gegenſatz zwiſchen dem Pantheismus und dem Theismus. Von dieſer Betrachtung wandten wir uns zu der Lehre von der Planmäßigkeit der Schöpfung, die ſich in dieſem Kampfe ſo energiſch auf die Seite des Glaubens an eine ſchöpferiſche Macht ſtellt. Wir ſahen zuerſt, wie dieſe Lehre, und zwar ſie allein, die Einheit der Idee in das Univerſum bringt, indem ſie die Linie der Kontinuität durch die großen, uns ſonſt völlig unüberſchreitbaren Lücken führt. Wir ſahen dann, wie bei der Betrachtung der Evidenz eines Planes in dem ganzen Weltall das Vorhandenſein des Bereichs des geſchaffenen Geiſtes, in welchem Zweck und Wille offenbar die herrſchenden Gewalten ſind, ein unzweifelhaftes, aufklärendes Licht über das Bereich der Materie wirft. Indem wir ſodann zu der Welt des organiſchen Lebens — dem eigentlichen Gebiet der Teleo-

logie — fortschritten, fragten wir nach dem wahren Sinn der „Einrichtung", welche hier so deutlich hervortritt; wir fragten, welchen Einfluß die neue Evolutionstheorie, wenn man sie als eine durchaus richtige annimmt, auf das alte, ehrwürdige Argument der Teleologie übe; wir warfen einen Blick auf die Bedeutung der scheinbaren „Verschwendung in der Natur", welche diese Theorie so sehr in den Vordergrund gestellt hat. Endlich untersuchten wir die Grundlage der beinahe unwandelbaren Ansicht, welche die Teleologie zur Dienerin des Glaubens an einen wahrhaft persönlichen Gott macht und in die Schlußfolgerung des Psalmisten einstimmt: „O Herr, mit Weisheit hast Du alle Deine Werke bereitet; Du bist mit Majestät und Ehre bekleidet."

I. Von diesen zwei, einander so eng verwandten Gedankenreihen des intellektuellen Zeugnisses werden wir uns später zu den zwei Gedankenreihen der Moraltheologie zu wenden haben: zu der Theologie des Gewissens und zu der Theologie der Liebe, die ähnlich mit einander verwandt zu sein scheinen, aber einen völlig andern Charakter haben als die, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben.

Doch bevor wir dieses thun, wird es gut sein, uns mit einer untergeordneten, aber nicht unwichtigen Reihe von Zeugnissen für Gott zu beschäftigen — nämlich mit der Theologie der Phantasie, auf die sich unser Text bezieht. Sie bietet sich uns gerade an diesem Punkte unserer Argumentation ganz natürlich dar, denn die Phantasie, welche aufs innigste mit dem Verstande verwandt ist und einen wesentlich intellektuellen Charakter hat, ist gleichwohl eine Art Verbindungsglied zwischen dem rein intellektuellen Denken und dem ethischen Elemente in unserer Natur, namentlich dem Ele-

mente der Herzensempfindungen. Sie hat viel von dem Lichte des einen, viel auch von der Innigkeit und Glut des andern und verdankt vielleicht ihre große Macht und ihren Wert dieser vermittelnden Stellung zwischen den beiden großen Faktoren unserer menschlichen Natur. Gewiß wird jeder, der einmal eine herrliche Scenerie in der Natur betrachtet oder eine ergreifende Musik gehört hat, sich erinnern, daß diese, so lange sie seine Seele bewegten, seinen Geist in eine halb passive, halb unbewußte Thätigkeit versetzten, Gedanken in ihm erweckend, die über seine eigenen Gedanken hinausgingen, und daß sie zugleich ethische Empfindungen in ihm anregten, — indem sie bald Entschlossenheit und Begeisterung, bald Demut, Ergebung oder Trauer wachriefen —, bald ein neues Feuer im Auge entzündeten, bald dieses Feuer durch Thränen auslöschten.

Mit gutem Grunde nimmt die Theologie der Phantasie gerade in unserer Zeit unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Denn, wie man auch von unserem Zeitalter im Vergleich zu anderen Zeitaltern denken möge: das wird niemand bezweifeln, daß das Bewußtsein von der Macht der Phantasie und von dem Werte alles dessen, was ihr Nahrung giebt, in einem Grade in der menschlichen Gesellschaft verbreitet ist, wie selten oder nie zuvor. Die allgemeine Bewunderung der Naturschönheiten, besonders der erhabenen und überwältigend großartigen; die Liebe zur Kunst, besonders zur Musik, dieser Poesie des Volkes; die Erkenntnis, daß der Schönheitssinn ein integrierender Faktor aller höheren Zivilisation sei und selbst mit der ethischen Seite derselben in innigem Zusammenhange stehe; das eifrige Bestreben, das Schöne in den Religionskultus hineinzuziehen: — dies alles bekundet die Macht der Phantasie in der Den-

kungsart unserer Zeit und sucht die Einwirkung derselben zu erhöhen. Der Zeitgeist selbst verlangt also, daß man bei einer Darstellung der verschiedenen Gebiete der natürlichen Theologie die Theologie der Phantasie nicht übergehe. Wir dürfen nicht meinen, daß dieselbe lediglich in das Wolkenland der Einbildung gehöre. Wenn sie unsere einzige oder auch nur unsere hauptsächlichste Führerin sein wollte, so müßten wir allerdings fürchten, sie werde uns in jenes Schattenreich leiten. Diejenigen, welche die Religion aus dem hellen Tageslichte des Verstandes in den Dämmerschein der Phantasie verbannen wollen und uns zumuten, noch dankbar dafür zu sein, daß man ihr erlaubt, dort zu verweilen, scheinen lediglich das alte intellektuelle und ästhetische Heidentum zurückführen zu wollen, welches, wie Dr. Arnold treffend gesagt hat, das Gottesbewußtsein zu einer Empfindung macht, die von der, mit welcher wir einen herrlichen Sonnenuntergang betrachten, wenig unterschieden ist. Aber während wir im Namen alles Soliden und Praktischen eine solche ästhetische Usurpation mit Entrüstung zurückweisen und entschlossen sind mit Hilfe des Verstandes und des Gewissens das feste, massive Skelett der Wahrheit herzustellen, welches Phantasie und Empfindung mit dem Fleisch und Blut des Lebens bekleiden mögen, so dürfen wir doch in unserer Entrüstung nicht so weit gehen, daß wir den berechtigten Anspruch der Phantasie auf ein gewisses Gebiet des religiösen Lebens ignorierten. Gott hat den Geist mit allen seinen Eigentümlichkeiten geschaffen; mit allen seinen Eigentümlichkeiten muß sich daher der Geist Ihm zuwenden, um den König aller Könige zu schauen nicht nur in Seiner Weisheit und Gerechtigkeit, sondern auch in Seiner Schönheit.

II. Ich spreche von Schönheit: denn, ohne den Versuch machen zu wollen, die subtilen Vorgänge der Phantasie zu definieren, glaube ich annehmen zu dürfen, daß wir drei leitende Prinzipien ihrer Thätigkeit ziemlich klar erkennen können. Erstens können wir im allgemeinen sagen: wie der Verstand die Wahrheit und das Gewissen das Rechte erkennt, so erkennt die Phantasie das Schöne. Zweitens dürfen wir, ohne uns in eine Diskussion über die abstrakte Natur des Prinzips des Schönen einzulassen, behaupten, daß das Schöne trotz seiner nahen Verwandtschaft mit der Wahrheit, Schicklichkeit, Stärke, Gerechtigkeit, etwas von allen diesen Dingen durchaus Verschiedenes ist — unfähig vielleicht zu existieren, wo diese nicht sind, aber gewiß nicht selten da fehlend, wo diese vorhanden sind. Endlich drittens werden wohl wenige, zumal heutzutage, bezweifeln, daß der Schönheitssinn im Menschen ganz allgemein und unaustilgbar ist, wie der Wahrheitssinn und der Gerechtigkeitssinn — mag er immerhin wandelbar und in seiner Anwendung trügerisch sein —, und daß er, obgleich als eine Art von Instinkt beginnend und in den meisten Menschen hauptsächlich durch Übung und nur im einzelnen sich entwickelnd, seine eigenen, bestimmten philosophischen Gesetze hat, die subtiler aber nicht weniger real sind als die, welche für den Verstand und das Gewissen gelten. Alle diese Sätze sind in der Kunst und Litteratur aller Zeiten anerkannt worden, in unserer Zeit aber sind sie mit besonderer Klarheit in den Vordergrund getreten und haben die vielseitige ästhetische Bewegung hervorgerufen, in welcher wir uns augenblicklich befinden [1]. Den Gebildeten gegenüber bedarf es nur dieser Erinnerung. Ich appelliere an Ihr eigenes Bewußtsein. Mögen Sie die Natur oder die Menschenwelt betrachten, mögen Sie in

der inneren Welt Ihrer eigenen Phantasie leben oder Eindrücke von anderen Geistern empfangen: Sie können nicht umhin, es als etwas Feststehendes anzunehmen, daß es ein Prinzip des Schönen giebt, welches sich durch seine Gegenwart oder durch seine Abwesenheit bemerkbar macht und sich nicht mit irgendwelchem andern Prinzip verwechseln läßt. Sie können nicht umhin, es als einen Faktor für das Glück und die Reinheit des Lebens anzuerkennen. Sie können sogar, wenn das Schöne Ihnen selbst unverständlich wäre, nicht umhin, einzusehen, daß dasselbe nicht auf einem bloßen Instinkt oder einem individuellen Geschmack beruht, sondern bestimmte Gesetze involviert, von deren Befolgung die Lieblichkeit der Natur und die Vollendung der menschlichen Kunst abhängt.

Die Theologie der Phantasie betrachten heißt daher die Offenbarung Gottes in der Schönheit der Natur würdigen, wobei wir, wie bisher, die Natur in der vollen Bedeutung dieses Wortes auffassen müssen, die Gebiete der Materie, des Lebens und des Geistes umfassend, nicht als von einander getrennt, sondern einander in allen Stücken beeinflussend. „Die Natur hat zwei Offenbarungen: die des Nützlichen und die des Schönen“ [2]. In dem Studium der Zweckmäßigkeitslehre sucht der denkende Verstand die erstere Offenbarung zu verstehen; die Theologie der Phantasie hat die letztere Offenbarung mit Nachdenken, aber auch mit Empfindung zu betrachten.

III. Welches sind denn die Haupteindrücke von Schönheit, die die Natur auf unsern Geist hervorbringt, zunächst in der Welt der Dinge, sodann in der höheren Welt der Personen? In der Welt der unbelebten Dinge sind, sobald die Wahrnehmung der Schönheit eine wirklich geistige Wahr-

nehmung wird, die auffallendsten und stärksten Eindrücke wohl diejenigen, welche die Vollkommenheit und die Großartigkeit auf uns hervorbringen. Es giebt allerdings eine Art von Schönheitsgefühl, wie z. B. das durch die Fülle oder die Zartheit der Farben hervorgerufene, welches fast durchaus sinnlicher Natur ist, nicht unähnlich dem Vergnügen, das vermittels des Gaumens durch einen feinen oder starken Geschmack hervorgebracht wird. Dieses scheint gar keinen Gedanken in dem Geiste wachzurufen. Das Gefühl ist hingenommen, oder, wie man zu sagen pflegt, „berauscht von der Schönheit" und weiter nichts. Sobald aber das Denken lebendig wird, erwachen die zwei Ideen der Vollkommenheit und der Großartigkeit.

Der Begriff der Schönheit, welche in der Vollkommenheit liegt, steht mit der Idee einer Einheit im Bau und Zweck der einzelnen Dinge in notwendiger Verbindung. Diese Idee wird entweder klar erkannt oder, vielleicht noch öfter, als etwas Selbstverständliches angenommen, ohne vollständig verstanden zu werden. Dieser Begriff ist von dem Begriffe der Nützlichkeit durchaus verschieden, obgleich er unter allen Schönheitsbegriffen mit diesem am nächsten verwandt ist. Ein Teil desselben ist der Begriff der schönen Form und Zusammenstellung, die sich entweder als regelmäßige Symmetrie oder als das darstellt, was wir „malerisch" nennen, wobei dennoch das Gesetz der Einheit herrschen muß, wenn auch in freierer Auffassung. Wir haben also hier die Schönheit der vollkommenen Einfachheit und die subtilere Schönheit der Harmonie in Farbe und Form, einer Harmonie, die, gleich der musikalischen, durch die scheinbaren Mißtöne starker Kontraste oft erhöht wird. Beide involvieren den Begriff der Beziehung verschiedener Dinge oder

verschiedener Teile eines Dinges auf eine Einheit, die es zu dem macht, was es ist. Eine gewisse Schönheit liegt ja schon in der Vollkommenheit des mechanischen Ineinandergreifens und Zusammenarbeitens der verschiedenen Teile einer beliebigen Struktur, besonders wenn diese Arbeit leicht und schnell vor sich geht und ein gutes Resultat erzielt. Daher kommt es, daß, während die Forschungen der materiellen Wissenschaft immer eine analytische, zergliedernde Tendenz haben, die ästhetische Auffassung des Dichters oder des Künstlers im Gegenteil einen synthetischen Charakter trägt. Sie widersteht dem analytischen Verfahren; sie strebt danach, jedes Ding als ein Ganzes zu erfassen und zu zeigen, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. In dieser ihrer Kraft, die Gegenstände als etwas Ganzes aufzufassen, ohne daß die Zusammensetzung derselben hervortritt und ein Mißverhältnis verschiedener Teile sich aufdrängt, ist es wohl begründet, daß die Entfernung, dem alten Sprichwort gemäß, allen Dingen einen Zauber verleiht („Distance lends enchantement to the view"). Ich citiere wieder die beredten Worte Mozleys: „Der Dichter überläßt anderen das Forschen und die Analyse; ihm genügt es zu schauen und nur zu schauen; wie eine Schildwache oder wie ein Wächter steht er da und blickt auf Erde, Meer und Himmel, auf die mannigfaltige Sammlung von Gebilden, auf die reiche, majestätische Darstellung auf der Leinwand" [3]. Wenn diese Stellung des Gemütes einmal dem analytischen Geiste Raum macht und dieser den Begriff zerstückelt, in der Hoffnung, vielleicht das Geheimnis der Schönheit zu finden, so ist die Macht der Phantasie verloren. Der Mensch gerät in den Zustand, den Wordsworth beschreibt, wenn er sagt:

„The primrose by the river's brim,
A yellow primrose 'tis to him,
And it is nothing more.“*)

Jedes einzelne Element wird aus seiner Stelle gerissen, und durch dieses Zerreißen verliert es seine Bedeutung.

Diese Art des Schönheitsgefühls gewährt einen ausgezeichneten, aber ruhigen, gleichmäßigen Genuß. Kein Schauer, wohl auch nur wenig Begeisterung mischt sich mit demselben. Der Geist ist sich durchweg seiner Kraft bewußt, die ihm vorliegende Schönheit zu unterscheiden, zu definieren, in gewissem Grade sogar zu kritisieren. Ganz anders ist es bei der andern Form des Schönheitsgefühls in der materiellen Welt, nämlich dem Eindrucke, welchen die Großartigkeit der Dimensionen oder der Kraft hervorbringt. Die Schönheit der Vollkommenheit ist ganz unabhängig von Dimensionen; wir können sie wenigstens ebenso gut mit dem Mikroskop in dem unendlich Kleinen, als mit dem Teleskop in dem unendlich Weiten und Großen finden. Aber die Betrachtung des Großartigen erweckt eine ganz andere Empfindung. Das Großartige kann in dem Massenhaften liegen, das entweder durch riesenhafte Einfachheit oder durch die umfassende Harmonie vieler Teile einen so ergreifenden Eindruck auf uns macht, wenn das Auge von unten über viele Bergreihen hinweg sich zu schneeigen Gipfeln erhebt oder von oben herab ein großes, in unbegrenzte Fernen sich erstreckendes Panorama überblickt. Das Großartige kann sich ferner manifestieren in der gewaltigen Kraft, die jeder kennt, der einmal das Heulen des Sturmwindes oder den

*) „Die Schlüsselblume am Rande des Baches ist ihm eben eine gelbe Schlüsselblume und nichts weiter.“

Donner der Lawinen gehört, der das dumpfe Dröhnen eines Erdbebens gefühlt oder die unwiderstehliche Gewalt des empörten Meeres kennen gelernt hat.

In all diesen Fällen empfinden wir ein eigentümliches, selbst den Frivolsten ergreifendes Entzücken in dem Bewußtsein unserer eigenen Unbedeutendheit, in dem Schauder, den die Empfindung, daß wir solcher Gewalt gegenüber „verloren sind", erweckt; in dem auf den ersten Blick ganz unerklärlich scheinenden Gefühl der Ruhe, welches dieses Bewußtsein unserer Hilflosigkeit und Kleinheit begleitet. Die Schönheit des Großartigen gleicht der Schönheit des Vollkommenen darin, daß sie der Analyse widersteht und als Ganzes aufgefaßt werden muß. In der That sind beide Eindrücke einander nahe verwandt, denn die Großartigkeit hängt nicht immer bloß von den Dimensionen ab, sondern von dem richtigen Verhältnisse der Teile eines Dinges zu dem Ganzen. Aber es tritt hier das Bewußtsein der Unendlichkeit hinzu und der Gegensatz zwischen dieser Unendlichkeit und der Kleinheit des Menschen.

Mit der Empfindung des Großartigen hängt wohl das Gefühl der Schönheit des *Geheimnisvollen* genau zusammen, d. h. das Gefühl der Schönheit des undeutlich oder unvollkommen Erkannten, welches in uns die Idee erweckt, dem was wir sehen liege etwas zugrunde, das wir nicht sehen, oder das über das Gebiet unseres Wahrnehmens hinausgeht, — von dem wir nur wissen, *daß* es ist, aber nicht, *wie* und *was* es ist. Es ist eher das stückweise Erkennen als das vollständige Nichtwissen, auf welches wir den alten Satz „Omne ignotum pro magnifico" anwenden können. Erst wenn wir alles sehen oder doch alles zu sehen glauben, wenn der Macht der Phantasie kein Spielraum

mehr bleibt, so verschwindet das überwältigende Gefühl der Großartigkeit, wie das ein jeder erfährt, dem architektonische Pracht oder auch die Herrlichkeit einer Gebirgslandschaft geläufig geworden ist.

In gewissem Sinne ergänzen sich beide Begriffe von Schönheit gegenseitig. Die Wahrnehmung einer vollkommenen Struktur und eines Planes ist ein geistiger Akt, welcher die Erkenntnis einer in der Welt der Dinge verkörperten Idee einschließt, wie sie einem Geiste entstammt, der dem unsrigen ähnlich ist. Vielleicht ist auch hier die Empfindung der Schönheit nur um so lebhafter, wenn wir fühlen, daß unsere Erkenntnis eine unvollkommene sei, weil die uns zum Bewußtsein kommenden Ideen die unseren wohl einschließen, aber weit über dieselben hinausgehen. Aber die Empfindung, welche die Großartigkeit der Natur in uns erregt, steigert dieses mittelbare Bewußtsein unserer eigenen Inferiorität in hohem Grade. Das Wesentliche in ihr ist der Glaube, daß der von uns betrachtete Geist unendlich viel höher ist, als wir überhaupt verstehen können. In der ersteren fühlen wir uns selbst in einem höheren Geiste, in der letzteren verlieren wir uns in ihm.

Aber so groß auch die Empfindung des Schönen in diesen niedrigeren Regionen der Dinge ist, so eröffnet sich uns doch eine weit höhere und feinere Wahrnehmung des Schönen, wenn wir uns dem Gebiete des Persönlichen und Individuellen in allen Regionen des Lebens nähern. In der Schönheit der unbelebten Natur liegt etwas Bedrückendes, wenn wir nicht durch den Glauben oder durch die Phantasie eine Seele in ihr zu erkennen vermögen. Schon in der niedrigeren Sphäre der Dinge ist die Empfindung des Schönen sehr abhängig von der Wahrnehmung einer

Veränderung, einer Bewegung, eines wirklichen oder eingebildeten Lebens. Alle Poesie liebt es, den unbelebten Dingen Leben anzudichten, z. B. dem Spiele der Wolken, dem Rauschen des Windes, dem „glitzernden Lächeln“ oder dem „wilden Lachen“ des Ozeans [4], dem mystischen Echo der Berge [5]. Eine der Ursachen, weshalb die Musik die Masse der Menschen gewaltiger ergreift als die Malerei oder die Skulptur, ist vielleicht diese, daß ihr ein beständiges Spiel der Veränderung und des Lebens eigen ist. In dem wirklichen Leben aber liegt eine ganz besondere und eigentümliche Schönheit. Wir fühlen das schon bei der Betrachtung der beständigen Frische und Üppigkeit des vegetativen Lebens. Sowohl in der intensiven Schönheit des tropischen Urwaldes als in der traulicheren, milderen Schönheit unserer heimatlichen Landschaft finden wir einen steten und befriedigenden Genuß, der weit mehr unsere Sympathie erweckt, als die Betrachtung der großartigsten unbelebten Scenerie. Noch tiefer fühlen wir das, wenn wir uns dem animalischen Leben zuwenden, in welchem wir Spuren von Freiheit, Geist und Willen erkennen [6], und welches daher Sympathie sowohl als Freude in uns zu erregen vermag. Aber die höchste Schönheit gehört anerkanntermaßen der „göttlichen Menschengestalt“. Wir finden sie schon in der Anmut, der Stärke und der Energie des beseelten Körpers. Wir finden sie in weit höherem Grade in dem Spiele der Gefühle und Gedanken, in den zahllosen Veränderungen des momentanen oder gewöhnlichen Ausdruckes der Gesichtszüge. Die Schönheit der Vollkommenheit sieht man vielleicht am deutlichsten in der organischen Struktur, aber selbst hier wird sie von einer neuen, von einer höheren Schönheit erhellt, wenn wir die Struktur als eine lebendige erkennen. Leben, in seinen

niedrigeren sowohl als in seinen höheren Formen, hat einen besonderen, ihm eigentümlichen Reiz.

Aber wir müssen einen Schritt weiter gehen — einen Schritt, zu dem der letzte uns vorbereitet hat — und von der höchsten Empfindung des Schönen sprechen, die die Betrachtung des Geistes erweckt. Schon die intellektuelle Kraft in einem Geschöpfe zu erkennen mit ihrer scharfen Intuition, ihrem umfassenden Denkvermögen, ihrer feinen Entdeckungs- und Schaffensfähigkeit, regt die Phantasie an; aber es ist besonders das ethische Element gediegener Rechtlichkeit, makelloser Reinheit, unermüdlicher Liebe, welches, unabhängig von den Empfindungen der Bewunderung, des Beifalls, der Sympathie, den Eindruck des alles andere weit überragenden Edlen und Schönen auf uns macht. Wenn wir von der „Schönheit des Charakters" sprechen, so meinen wir den moralischen Charakter; wenn wir in einem Antlitze Schönheit des Ausdrucks finden, so meinen wir nicht das kalte Licht des Verstandes, sondern die enthusiastische Glut der Aufrichtigkeit und Liebe. Weil in dem menschlichen Angesichte Geist und Seele zu uns sprechen, so erkennen wir in der menschlichen Schönheit etwas Höheres als Proportion, Symmetrie und Leben.

So weigert sich die Phantasie, einem ihr eigenen Gesetze folgend, bei der äußeren Welt der Dinge oder in dem materiellen Vorhofe des Tempels der Individualität stehen zu bleiben. Sie dringt weiter und weiter vor, und wenn sie das innere Heiligtum erreicht, so fällt das Licht, welches sie hier erblickt, auf die vorher betrachteten Gegenstände zurück. Es zeigt sich, daß unser Gefühl für die Schönheit in der Einheit und Vollkommenheit, in der unsere Fassungskraft übersteigenden Großartigkeit, in der Wärme und Be-

wegung des Lebens eigentlich von einer halbbewußten, allem andern zugrunde liegenden Empfindung unseres Geistes angeregt war.

Dies scheint involviert in der unzweifelhaften Tendenz der Phantasie, selbst in der Welt der Dinge alles zu personifizieren. Diese Tendenz ist uns wohlbekannt in aller Poesie, der bewußten sowohl als der unbewußten, in der Poesie, die, so zu sagen, als poetische Fähigkeit in der ganzen Menschheit verbreitet ist, und in der, welche in konzentrierter Energie in dem Geiste der künstlerischen Leiter des Menschengeschlechts leuchtet. Aber was bedeutet diese Tendenz? Ihre erste augenscheinliche Bedeutung ist gewiß die, daß das Erkennen von Leben und Geist dem höchsten Begriffe der Schönheit wesentlich ist. Blicken wir aber tiefer, so zeigt uns diese Tendenz, daß die Phantasie eben dasjenige, was der Verstand auf anderem Wege entdeckt, unmittelbar wahrnimmt, nämlich die Einheit der Natur und jenes Gesetz der Entwickelung, kraft dessen das Studium der niedrigeren Reiche der Natur eine Stufe in dem Studium des persönlichen Seins bildet.

Es giebt allerdings Geister und Umstände, in denen diese natürliche Ordnung des Denkens gestört ist, weil die Menschen ein so tiefes Bewußtsein haben von dem Vorhandensein des Bösen oder doch des Gemeinen, Unwürdigen und Unschönen in ihren eigenen Seelen und in dem Zustande der Welt, daß sie sich mit Widerwillen von der Menschheit abwenden und, wenn auch vergebens, diese Dinge in der Betrachtung der Natur zu vergessen suchen. Hier beobachten wir, daß das Gebiet der Theologie mittelbar oder unmittelbar von demselben störenden Elemente durchkreuzt wird, welches in der Sphäre der Ethik sich noch schmerz-

licher fühlbar macht. Wo dieses Verhältnis obwaltet, bemächtigt sich der Seele, wenn die Erkenntnis eines lebendigen Gottes in der Natur nicht vorhanden ist, eine große Unruhe und Unzufriedenheit oder trostlose Niedergeschlagenheit. Da die richtige Tendenz des Geistes gestört ist, so verfällt derselbe ganz natürlich in einen krankhaften Zustand. Bisweilen wird er durch den Kontrast zwischen der Menschheit und der Natur zum Wahnsinn getrieben, oder er wirft den dunklen Schatten der Menschheit auf die Natur selbst [7]. Wo die Erkenntnis Gottes vorhanden ist, da ist allerdings Ruhe in Ihm; dennoch, da es „dem Menschen nicht gut ist, daß er allein sei", zeigt sich, selbst in Gottes Gegenwart, ein Ton der Klage und des Zweifels, der sich wenigstens als eine untergeordnete Strömung in den Gedanken geltend macht; eine Neigung in dem Bewußtsein der Disharmonie in der Menschheit zu vergessen, daß sich in ihr dennoch eine höhere und reinere Harmonie, findet als die einfachere Musik der Natur uns bieten kann [8]. In beiden Fällen ist die richtige Ordnung gestört: in dem ersten Falle von Grund aus und hoffnungslos, in dem letzten Falle nur in ihren sekundären Beziehungen, ohne daher die sichere und gewisse Hoffnung auf eine endliche Wiederherstellung aller Dinge zu zerstören.

V. Dies ist, scheint es, der natürliche Lauf der Erkenntnis des Schönen in dem Gesamtsystem der Natur, in seiner vollkommenen Stufenfolge von der Materie zum Leben, von dem bloßen Leben zu dem geistigen Sein. Nun bleibt uns noch die Frage, welche Hilfe diese Erkenntnis dem Geiste bei dem Forschen nach der ersten Ursache und nach dem Geheimnis des Daseins leiste.

Sie ist ohne Frage eine Offenbarung des Geistes in

der Natur, sehr verschieden von jener Offenbarung, die von der Wahrnehmung eines Planes zu Nützlichkeitszwecken ausgeht, obgleich sie mehr oder weniger mit ihr verwandt ist. Das Entwerfen eines Planes und das Schaffen des Schönen sind uns als verschiedene geistige Thätigkeiten bekannt. Während der menschliche Geist erkennt und schafft, was wir das Nützliche nennen — worunter wir verstehen, daß jedes Ding und jedes Wesen geeignet sein muß, die ihm nach einem festen Plane zugeschriebene besondere Aufgabe zu erfüllen —, hält er die Empfindung und Hervorbringung des Schönen für etwas ganz anderes, für etwas, das an sich gut ist, bei dem nicht erst zu fragen ist, ob es nützlich sei, d. h. ob es einem andern Zwecke diene. Ein Ding ist schön: das ist genug, um es „ewig zu einer Freude" zu machen. Man hat mit Recht gesagt, daß in gewissem Sinne die Hervorbringung des Schönen noch absoluter der Sphäre des Geistigen angehöre, als die Herstellung des Nützlichen. Denn während das Nützliche meist durch eine physische Maschinerie oder durch Agentien hervorgebracht wird, die bewußt oder unbewußt sein können, kann das Schaffen des Schönen nur auf Geister wirken, die fähig sind, es zu erfassen. Das Schöne ist eine reale Macht in der Geschichte der Welt, nur weil es zu dem Geiste spricht, und es ist schwer, sich zu denken, wie etwas, das nicht selbst Geist ist, begreifen könnte, was Geist sei. Die Phantasie liebt es, sich vorzustellen, daß das Schöne, wo es von Menschen nicht wahrgenommen wird, „reineren Geistern" sichtbar sei; der Glaube erhebt sich zu dem höheren Begriffe, daß es geschaut wird von dem erhabenen Geiste dessen, welcher „ansah alles was Er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut". Wenn das Schöne auch keine andere Freude

erweckt, so wird sich doch „der Herr seiner Werke freuen“ [8].

Daher kommt es, daß, da schon die Wahrnehmung des Schönen mit rein geistigen Ideen eng zusammenhängt und hauptsächlich von Wesen, die mit Leben und Geist begabt sind, angeregt wird, — der menschliche Geist, sobald er Schönheit in der Natur entdeckt, durch eine rasche, unmittelbare Intuition das Dasein eines schöpferischen Geistes voraussetzt und dadurch dem langsameren Gange des Denkens vorauseilt. Und wer dürfte sagen, daß diese Intuition nicht die Folge eines immanenten Denkgesetzes sei, oder daß sie darum weniger zutreffend sei, weil sie rascher ist als die allmählichen Schlüsse des Verstandes?

Aber wir bemerken, daß diese Intuition des Geistes in der Natur verschiedene Formen angenommen hat.

Da gab es einmal den alten Polytheismus, — diese veraltete, nur noch in den Sagen des Feen- und Geisterreichs existierende Anschauung, welche die Welt mit den Göttern aller Naturkräfte bevölkerte. Aber solch' eine Ansicht war nur eine Vorbereitungsstufe zum wirklichen Glauben. Sie verschwand vor der Entdeckung der Einheit in der Natur, vor der Unmöglichkeit, schließlich an irgendetwas anderem Befriedigung zu finden als an der Einheit des Gedankens. Die Phantasie suchte ein einheitliches Wesen in der Natur. In allen religiösen Dichtungen der Welt, dieser frühesten Form aller Poesie, erhob sie sich ausgesprochener- oder unausgesprochenerweise zu einem einzigen Gott; zuweilen unmittelbar, zuweilen vermittels jener merkwürdigen, in der ersten Vorlesung erwähnten Phase des Henotheismus.

Aber hier stellt sich uns wieder die Alternative zwischen

den beiden großen Gegnern dar. Dem klaren Bilde des Königs in seiner Schönheit gegenüber erhebt sich der glänzende, aber verwirrende Nebel der pantheistischen Theorieen, welche eine unpersönliche Weltseele halb personifizieren und die Schönheit der Natur für die Schönheit dieser aus der Natur herausblickenden Seele halten. Durch die ganze weltliche Poesie zieht sich diese Gedankenader. Es ist vielleicht nicht so sehr die Phantasie, als das intensive moralische Bewußtsein der Persönlichkeit in uns selbst, durch welches wir ihr widerstehen müssen.

VI. 1. Dennoch zeugt auch die Phantasie gegen sie. Eine Form dieses Zeugnisses haben wir schon betrachtet, nämlich die Weigerung der Phantasie, bei der Welt der Dinge oder des bloß animalischen Lebens stehen zu bleiben. Sie erkennt in dem menschlichen Geiste um seiner Persönlichkeit willen und wegen des Verstandes, des Gewissens und Willens, die von der Persönlichkeit unzertrennlich sind, eine Schönheit, die weit höher steht als alle physische Schönheit, die sich entschieden weigert in dieser aufzugehen, die in einem gewissen Maße fähig ist, die letztgenannte hervorzubringen, aber nicht von ihr hervorgebracht zu werden. Wo aber die menschliche Persönlichkeit als aktuelles Faktum anerkannt wird, ist Pantheismus eine Unmöglichkeit. Folglich ist die Poesie der Menschheit — die epische, lyrische, dramatische — das Korrektiv der Poesie und Kunst der physischen Welt. Auch können wir nicht ermangeln, zu sehen, daß sie über die letztere prädominiert. Die Poesie, welche den Menschen in der Natur aufgehen läßt, ihn zu einem unbedeutenden und kurzlebigen Wesen herabdrückt oder seine Persönlichkeit unter die Botmäßigkeit der äußeren Einflüsse der Rasse oder der Umstände stellt, erreicht nie den höchsten Standpunkt.

Jede Berührung der innigeren Poesie der menschlichen Natur zerstreut ihre flüchtige, schattenhafte Schönheit, gerade wie ein Sonnenstrahl die Nebel des frühen Morgens zerteilt.

2. Aber es giebt ein viel deutlicheres Zeugnis gegen die pantheistischen Hypothesen in jenem unwiderstehlichen Gesetze des Denkens, demzufolge die Phantasie erst idealisiert und dann wieder erschafft.

Idealisieren heißt Schönheitsprinzipien erfassen, die sich in dem, was wir in der Natur oder in der Menschheit sehen, nur unvollkommen manifestieren, aber dennoch von dem menschlichen Geiste als vollendet gedacht werden können. Solches Idealisieren ist uns wohlbekannt als das wesentliche Prinzip der höchsten Kunst. Ein großer Maler, der eine wirklich existierende Landschaft darstellt, wird ganz unwillkürlich in ihr die Züge von Schönheit verkörpern, die sich beim Studium der Natur im ganzen seinem Geiste eingeprägt haben [9]; wenn er ein menschliches Gesicht malt, wird er ihm nicht diesen oder jenen momentanen Ausdruck geben, sondern seinen Grundcharakter darstellen. Dies ist schon viel, aber die Kunst darf noch weiter gehen. Ein Bildhauer, der eine vollkommene Statue schaffen will, studiert allerdings sein Modell; dennoch wird niemand glauben, der Appollo von Belvedere sei die wirkliche Kopie eines lebenden Menschen. Ein großer Dramatiker konzentriert in seiner Auffassung eines einzigen Charakters und in den wenigen, kurzen Stunden eines Dramas Ideen, welche die ganze menschliche Natur entschleiern und alle Hauptelemente des menschlichen Lebens umfassen. Dennoch denkt niemand, Hamlet sei die bloße Kopie eines lebenden Menschen aus Shakespeares Tagen. Der bloße Realismus hat sein Gutes; guter Realismus ist

besser als schlechter Idealismus. Aber der Realismus gehört nur den niedrigeren Stufen der Kunst und appelliert an Geister, die nicht tiefer eindringen können, als das Auge dringt.

Es liegt etwas sehr Bedeutungsvolles in dieser Thätigkeit der Phantasie. Sie involviert die Behauptung einer wesentlichen Superiorität des menschlichen Geistes über das physische Universum in all seiner Großartigkeit und Schönheit und sogar über die Welt der Menschheit in deren sichtbaren und aktuellen Manifestationen. Sie ist der Anspruch einer Kraft, Gesetze, Prinzipien, Ideen, die diesen beiden Welten zugrunde liegen, zu erkennen; zu verstehen, wie dieselben zu noch nicht gesehener Schönheit und Herrlichkeit entwickelt werden können, und deshalb diese wesentlich dem Geiste gehörenden Ideen von ihrer aktuellen Manifestation in dem Bereiche der Erfahrung zu unterscheiden. Dieser Anspruch ist entweder der wildeste Traum, oder die Seele, welche diese Kraft für sich in Anspruch nimmt, kann nicht in einer Weltseele aufgehen. Diese Tendenz ist aber ohne Zweifel ein immanentes Gesetz des menschlichen Denkens. Man hat uns mit Recht daran erinnert, daß sie ebensowohl in dem kalten, trockenen Licht des wissenschaftlichen Denkens ihren Platz habe als in der Glut und Farbenpracht der Poesie.

3. Dennoch ist die Phantasie auch hiermit noch nicht zufrieden. Schon die Bezeichnung der Phantasie als Einbildungskraft drückt ihr schöpferisches Vermögen aus. Wie vielsagend ist es, daß die Bezeichnung Kunst (ars), die sich eigentlich auf jeden Versuch des Schaffens bezieht, einem allgemeinen Übereinkommen gemäß ausschließlich auf die Schöpfungen der Phantasie angewandt wird. Die Erkennt-

nis des Schönen treibt den Menschen unwiderstehlich dazu, es nachzuahmen und wieder zu erschaffen, ohne zu fragen, warum. Sobald die Prinzipien des Schönen erfaßt sind, macht sich der Geist daran, sie zu verkörpern, zwar in so unvollkommener Weise, daß er sich selbst selten befriedigt, aber dennoch so weit in realer Weise, daß er sie anderen Geistern darstellt. Der Dichter muß singen, der Maler muß seinen Pinsel handhaben; Tausende, die keinen dieser hohen Namen verdienen, fühlen sich gedrungen, das Gesehene zu reproduzieren, und nie ohne einen Versuch selbstschöpferischer Thätigkeit[10]. Es ist wahr, daß dieses Schaffen sich nicht in physischer Realität zu verkörpern vermag, aber was thut das, wenn es nur dem menschlichen Geiste zugänglich wird. Nochmals und eindringlicher als zuvor mache ich auf das wunderbare Zeugnis aufmerksam, das hierdurch zugunsten der Souveränität des Geistes abgelegt wird. Es erhebt ihn über die edelsten Formen der Materie und vindiziert ihm eine von dieser absolut verschiedene Existenz.

Aber ist dieser Geist unserer eigener Geist?

Die Vernunft empört sich gegen die Idee, daß der individuelle Geist buchstäblich das Maß aller Dinge sein soll. Je mehr die Wissenschaft die enge Verwandtschaft aller individuellen Wesen unter einander nachweist, desto mehr stärkt sie das instinktive Bewußtsein, die Thätigkeit der einzelnen Geister werde von einer höheren schöpferischen Kraft geregelt.

Das, was man den „pathetischen Trugschluß" (fallacia pathetica) genannt hat — d. h. daß wir unsere eigenen Empfindungen den von uns beobachteten Naturscenen zuschreiben, wobei diese, wie der Schatten des Brocken, zu riesenhaften Dimensionen anwachsen —, verschwindet bei der

ersten Berührung mit dem kalten Verstande, wenn es nicht schon von selbst zu einer Reaktion übergeht durch die Erkenntnis der Gefühl- und Sympathielosigkeit der Natur, welche weint, während wir lächeln, und lächelt, während wir weinen.

Aber wir dürfen sogar an die Phantasie selbst appellieren. In ihren ersten Anfängen ist sie vielleicht noch sehr selbstbewußt und bildet sich ein, sie nehme alle ihre Schöpfungen aus sich selbst. Bei höher stehenden Geistern ist dieses nie der Fall. Sie bilden sich nie ein die leitenden Ideen selbst erfunden zu haben oder imstande zu sein, diese bei ihren Schöpfungen unbeachtet zu lassen. Diese Ideen existieren unabhängig von dem individuellen Geiste — mögen wir sie nun „objektive", der Natur aufgeprägte Gesetze nennen, oder subjektive „Denkformen", die dem Menschengeiste seiner Natur nach angehören. Sie sind *entdeckt* worden, aber nicht erfunden, und nachdem sie einmal entdeckt sind, kann man sie nicht unbeachtet lassen. Wer sich darüber hinwegzusetzen versucht, der wird in seinem Urteil launenhaft oder bloß konventionell sein nach der Art derer, die sich für Kenner halten, ohne es zu sein; ist er aber ein schaffender Künstler, so wird er zu Resultaten gelangen, die wir „phantastisch" nennen, die vielleicht nicht ohne Schönheit sind, aber von einer Schönheit untergeordneter Art, von einigen wenigen geschätzt, nicht aber ein Schatz des ganzen Menschengeschlechts, vergänglich wie die frühen Tinten des Morgenhimmels, wenn das glänzende und beständige Sonnenlicht ihn erleuchtet. Nein, diese Ideen sind die Schöpfung eines individuellen Geistes, der, wie wir überzeugt sind, weder der unsrige noch der irgendeines Menschenkindes ist.

Die beiden Tendenzen, zu idealisieren und wieder hervorzubringen, befreien daher, wie mir scheint, die Idee eines Geistes in der Natur von der Unklarheit, in welche der Konflikt zwischen Theismus und Pantheismus sie verwickelt.

Sie involvieren die Entdeckung der Ideen eines schöpferischen Geistes in dem Universum. Sie involvieren die Erkenntnis, daß dieser Geist unendlich größer ist als seine Werke und sich in diesen nur unvollkommen manifestiert. Sie fügen das Bewußtsein hinzu von der Superiorität des Geistes über die bloß physische und animalische Schönheit, welche er erkennen, prüfen und in gewissem Grade reproduzieren kann. Sie schränken dieses Bewußtsein durch das rückhaltslose Geständnis ein, daß die schöpferischen Ideen nicht nur, sondern auch deren sichtbare Verkörperung unseren Ideen wohl gleichen, aber unendlich höher sind als diese. Je mehr wir sehen, desto mehr berührt das Unendliche an allen Punkten unsern sich vergrößernden Gesichtskreis; je mehr wir uns abmühen, etwas darzustellen oder zu erschaffen, um so mehr fühlen wir, daß eine Berührung mit der Realität alle unsere Anstrengungen verhöhnt. In diesem allen liegt ein wirkliches Zeugnis für einen lebendigen Gott. Niemand kann sich darüber wundern, daß die Phantasie zu allen Zeiten eine Dienerin der Religion gewesen ist und einen großen Nutzen gehabt hat, wofern sie nur nicht, wie andere Dienerinnen, sich gegen die höhere Macht aufgelehnt hat.

VII. Denn dieses Zeugnis der Phantasie von Gott hat, wenn es auch nicht eins der wichtigsten ist, doch eine reale Kraft, nicht nur an sich, sondern auch in seiner besonderen Fähigkeit, andere Zeugnisse mit einander zu verknüpfen.

1. Es ist mit der Theologie des Verstandes nah verwandt. Es gleicht ihr darin, daß es im Universum erst die Kraft und dann den Geist erkennt. Es ist ihr aber ungleich darin, daß, während der Verstand langsam von einer Schlußfolgerung zur anderen schreitet, die Phantasie vorwärts eilt in rascher Intuition, die durch Deduktionen und Resultate des Verstandes nur bestätigt werden muß. Durch die Ähnlichkeit ihrer Schlußfolgerungen und durch die Unähnlichkeit der Methode, durch welche sie zu diesen Ergebnissen gelangen, verstärken diese beiden Zeugnisse sich gegenseitig.

Das Zeugnis der Phantasie bildet den Übergang zu den ethischen Zeugnisreihen, von denen wir noch zu sprechen haben, weil es uns darauf vorbereitet, von der Erkenntnis der Macht und Weisheit zu der Wahrnehmung moralischer Attribute überzugehen. Aber während das Gewissen zeugt von Gottes Gerechtigkeit und Liebe in ihrer einfachen, erhabenen Majestät, erfaßt sie die Phantasie vermittels der Begriffe der Schönheit und der Herrlichkeit, die allerdings auch der Kraft als Kraft, noch mehr der Weisheit als Weisheit zukommen, am meisten aber den moralischen Attributen im Menschen sowohl als in Gott.

Noch deutlicher zeigt sie uns den Weg zu der Theologie der Liebe. Nicht ohne Grund wird die Schönheit „Lieblichkeit" genannt, denn der bloße Anblick des Schönen und Herrlichen übt einen wunderbaren Einfluß auf unser Gefühl. Wohl mischt sich Ehrfurcht in unserer Seele mit anbetender Liebe; aber da, wo ein wahrhaft persönlicher Gott erkannt worden ist, „treibt die vollkommene Liebe die Furcht aus". Die Theologie der Phantasie steht also in Beziehung zu allen anderen Gebieten der natürlichen Theologie. Wir dürfen

sie nicht an die Stelle der anderen setzen, wie wir schon gesagt haben. Wehe der Religion, die eine bloße Phantasiereligion wäre. Aber wehe auch einer Religion (wenngleich in geringerem Grade), die ganz ohne Phantasie wäre. Die anderen Formen der natürlichen Religion können allerdings ohne sie bestehen, wogegen sie ohne die anderen der festen Stütze entbehrt, wie ein Körper, dem die Wirbelsäule fehlt. Dennoch ist es viel wert, daß wir den großen Umrissen, die wir mit Hilfe der anderen erkennen, vermittels der Phantasie Farben verleihen, wodurch ein nachhaltiger Eindruck auf den Geist und in noch höherem Grade auf das Herz hervorgebracht wird.

2. Aber zu diesem ihrem Werte als Nebenglied oder als verbindendes Glied zwischen anderen Kräften fügen wir zwei Punkte selbständiger Kraft hinzu, die wir in ihr erkennen.

Weniger als die anderen Gebiete der natürlichen Theologie wird sie von der Erkenntnis einer bösen, gegen das Gute kämpfenden Macht durchkreuzt und geschwächt. Ich leugne nicht, daß wir das Bewußtsein von der Verderbnis in der Natur auch *hier* in einem gewissen Sinne antreffen, — ein Bewußtsein, das nicht nur durch die Unvollkommenheit des Schönen hervorgebracht wird, sondern auch durch das, was uns entschieden häßlich, unförmig oder schrecklich erscheint. In das Lächeln der Schönheit der Natur mischt sich bisweilen ein Schimmer schlangenartiger Bezauberung. Dieser Eindruck der Disorganisation aber verschwindet vor dem tiefer eindringenden Blicke, oder wird wenigstens als nebensächlich und unbedeutend empfunden. Es ist ein bekannter Satz, daß jedes Ding seine eigene Schönheit habe und in die allgemeine Harmonie hineinpasse, wie die Disso-

nanzen in der Musik. Aber selbst wenn man dies nicht anerkennt, erweisen sich die Dissonanzen als etwas so Exceptionelles und vergleichsweise Unbedeutendes, daß sie sich in dem überwältigenden Eindrucke des Schönen verlieren. Der Phantasie bleiben also die schweren Prüfungen erspart, welche die ernsteren Mächte des Verstandes und des Gewissens durchzumachen und zu überwinden haben.

Überdies wird gerade das Bewußtsein der Unvollkommenheit mit in die Reihe der Zeugen gezogen. Es hat eine Bedeutung, die durch die lehrreiche Verbindung der beiden Teile unseres Textes angedeutet wird. An die Idee, „den König in seiner Schönheit zu schauen", schließt sich die prophetische Vision „des fernen Landes". Die Phantasie ist gerade durch ihre Kraft zu idealisieren die Mutter der Hoffnung — der Hoffnung auf eine Zeit, die von den Mängeln der Gegenwart frei sein wird — der Hoffnung, Gott zu erkennen, nicht wie Er sich in Seinen Werken zeigt, sondern Seinem eigensten Wesen nach. Dasjenige Buch des Neuen Testaments, das am meisten an die Phantasie appelliert, ist die Apokalypse, die am meisten den Himmel entschleiert und in die Zukunft blickt. Wir geben zu, daß die Hoffnung nicht die solide Nahrung für das gegenwärtige Leben ist. Wir acceptieren den Vorwurf: „Was steht ihr und schauet den Himmel an?" ob er nun von den Engeln kommt oder von den irdisch gesinnten Philosophen, welche leugnen, daß es einen Himmel überhaupt giebt, so lange dieser Vorwurf uns nur antreiben will zu wirken statt lediglich zu schauen. Aber die Hoffnung ist eine Lebensmacht, die zwar oft zum Tode verurteilt worden ist, die jedoch niemals sterben kann. Eine bloße Illusion könnte aber schwerlich eine reale, wirksame Kraft sein.

Wenn das irdische Leben, für sich allein betrachtet, eine Reihenfolge unerfüllter Hoffnungen und Enttäuschungen ist, so ist die natürliche Schlußfolgerung nicht die, daß die Hoffnung eine bloße Illusion sei, sondern daß dieses Leben nicht alles ist, was wir besitzen. Diesen Schluß zu ziehen hat sich sogar ein kaltes und skeptisches philosophisches System unserer Tage nicht geweigert[11]. Wir können diese Schlußfolgerung nicht als die ganze, ja nicht einmal als die hauptsächliche Grundlage unseres Glaubens acceptieren; aber wir weisen sie nicht zurück, und wir schätzen die Theologie der Phantasie, welche sie so emphatisch dahin stellt, wo sie allein sicher ist, — in Gott.

Die Theologie der Phantasie hat also ihren Platz und ihre Funktion. Es ist nicht zufällig, daß die Religion in den alten Zeiten sich in die frühesten Formen der Poesie gekleidet und zu allen Zeiten jene Formen der Kunst, die den Menschen am meisten ergreifen, geheiligt hat. Es ist nicht zufällig, daß in unseren Tagen eine Wiederbelebung der Religion, die alle Menschen und alle Gesellschaftsklassen für Gott gewinnen will, die Wiederbelebung der Kunst begünstigt und benutzt.

Sie hat vielleicht nicht die Aufgabe, den großen Lebenskrisen und den schwersten Glaubensprüfungen entgegenzutreten. Wenn der Unglaube kalt und ernst seine Fragen aufwirft, wenn Sünde und Kummer uns bestürmen, dann sind es der Verstand, das Gewissen, die Herzensempfindungen, an die wir appellieren. Aber in den friedlicheren Zeiten des Lebens — wenn der Geist Muße zum Denken und zur Beschaulichkeit hat, wenn irdische Schönheit uns anzieht und irdische Beschäftigungen uns fesseln —, hat sie ihre ihr zugewiesene Arbeit, welche darin be-

ſteht, die Blicke nach oben zu lenken, „um den König ſelbſt in Seiner Schönheit zu ſchauen“ und dieſe proſaiſche Welt „mit der Herrlichkeit des fernen Landes zu erleuchten“.

Anmerkungen.

1) Es ist kaum nötig, an den Dank zu erinnern, den wir vor allem Mr. Ruskin in dieser Beziehung schuldig sind. Vielen von uns wird die erste Lektüre seines Werkes „Modern Painters“ erinnerlich sein, welches für die wahre Schätzung der Kunst epochemachend ist; da es diese weit über die technischen Regeln der Fachmänner und über die willkürlichen Maximen der Kenner erhoben und gezeigt hat, daß sie auf dem Felsen universeller Prinzipien beruht.

2) Ich citiere aus der Predigt „on Nature“ in Canon Mozleys „University Sermons“, vielleicht einer der bedeutendsten in dieser bedeutenden Sammlung, der ich für diese ganze Vorlesung viel verdanke.

3) S. Mozleys „Sermons“, S. 125 (2. Ausg.).

4) *Ἀνήριθμον γέλασμα*, welches gewöhnlich durch den ersten dieser Ausdrücke übersetzt wird. Mr. Hawker von Morwenstow, der unsere Südwestküste so genau kennt, schlägt den letzteren vor.

5) In dem „Christian Year“ (2. Sonntag nach Trin.), spricht Keble davon, daß die Zeichen nicht nur des Lebens, sondern auch der Liebe, die unsere Phantasie in dem Anblick und in den Tönen der Natur findet, unser Entzücken an dieser verursachen. Aber dieses ist gewiß nur ein Teil des Ganzen. Das Gefühl der Freiheit, des Wirkens und anderer der menschlichen Individualität entsprechenden Regungen sind ebenso sehr eine Ursache dieses Entzückens, als das Gefühl der Liebe, welche zu der Einheit eben dieser Natur gehört.

6) Sehr treffend ist die Intensität des Schönheitsgefühls in dieser Sphäre anerkannt in der bekannten Stelle aus dem „Ancient Mariner“ von Coleridge, wo sie das zu Eis erstarrte Herz schmilzt:

„O glücklich ihr! Wie ſchön ihr ſeid,
Sagt eine Zunge nie!
Und Liebe quoll im Buſen mir,
Und glücklich pries ich ſie.
Mein Heiliger erbarmte ſich,
Und glücklich pries ich ſie.
Zur Stunde konnt' ich beten dann!
Von meinem Halſe frei
Fiel da der Albatros und ſank
Ins Meer, ſo ſchwer wie Blei!"

„O happy living things! no tongue
Their beauty might declare;
A spring of love gush'd from my heart,
And I blessid them unaware.
Sure my kind saint took pity on me,
And I bless'd them unaware.
The self-same moment I could pray;
And from my neck so free
The Albatross fell off, and sank
Like lead into the sea." (Part IV.)

7) Ich kann mich nicht enthalten, hier Canon Mozleys beredte Beſchreibung dieſer Art von Poeſie anzuführen: „Nehmen wir den auffallenderen und treffenderen Fall der großen atheiſtiſchen Poeten, was iſt hier das Reſultat einer Religion der natürlichen Schönheit? Erſt Disharmonie und dann Verzweiflung. Einerſeits ſehen wir ihr erſtaunliches Eindringen in die Herrlichkeit der äußeren Welt; ſie dringen in ihr innerſtes Herz ein — und vertiefen ſich dermaßen in den Anblick der vor ihren Augen liegenden Schönheit, daß ſie wie Propheten erſcheinen, deren Geiſte der himmliſche Schöpfer ſelbſt ſympathiſche Harmonie mit ſeiner Schöpfung geſchenkt hat, — ſo groß iſt die Macht dieſes Anblickes über ſie. Anderſeits finden wir den Geiſt wirklicher Gotteslästerung, ſo daß ſie in dem einen Augenblicke anbeten wie die Cherubim und in dem nächſten mit dem erzürnten Beſeſſenen ausrufen: ‚was haben wir mit dir zu ſchaffen, du Gott des Himmels und der Erde?' Wie ſollen wir uns dieſen Wahnſinn erklären, dieſe furchtbare Spaltung in dem Geiſte dieſer Männer, welche

sie gleichsam in zwei Wesen zerreißt? Der Grund dieser Disharmonie in ihrem eigenen Geiste ist der, daß sie selbst die Natur in zwei Teile schneiden und ihre Schönheit von ihrem Gesetze trennen. Von der äußeren Scenerie kommend, die sie fesselte und entzückte, blickten sie auf den finsteren Kampf im Innern, der sie empörte, und sie fanden in ihrem Geiste kein einziges Mittel — ich will nicht sagen: um dieses Joch der Schwäche und des Elends zu erklären, denn das kann niemand, — aber um sich ihm zu beugen. Sie waren wie Menschen, die man zwang, sich von einer lächelnden, üppigen Landschaft abzuwenden, um durch die Gitterstäbe eines furchtbaren Kerkers zu blicken. Der innere Mensch war ihnen nichts als ein furchtbares Rätsel; der innere Kampf, den der Apostel beschreibt, stellte sich ihnen in dem Lichte eines unerträglichen Übels, eines Verbrechens gegen die Ordnung der Dinge dar."

8) S. Mozleys „Sermons", S. 126. 127. „Zwischen einer nützlichen Einrichtung und der Schönheit als Beweisen einer intellektuellen Ursache existiert der bedeutende Unterschied, daß die Einrichtung ihren Zweck vollständig erreicht und sich selbst rechtfertigt ohne jede Beziehung auf den Verstand des Menschen ... Es ist genug, wenn sie wirkt; es ist zu ihrem Nutzen nicht nötig, daß sie gesehen werde. Aber der wahren Bedeutung der Schönheit ist es wesentlich, daß sie gesehen werde, und da sie nur dem Verstande sichtbar ist, so liegt in der ganzen Struktur der Natur eine Anerkenntnis des Verstandes; sie wendet sich gleichsam an den Verstand, was ganz unerklärlich wäre, wenn es nicht einen höheren Geist oder Verstand gäbe, der dieser Aufforderung entspräche. Denn wie kann etwas anderes als Verstand sich an den Verstand wenden?"

9) Man sehe Ruskins „Modern Painters", über „Turnerian Topography" und vergleiche sein ideales Bild des „Pass of Faido" mit dem wirklichen Bilde, welches z. B. eine Photographie darbieten würde.

10) Jedermann weiß, wie schwer es hält, wenn man nicht Künstler von Fach ist, nur das zu skizzieren, was wir wirklich sehen, ohne dasjenige hineinzutragen, wovon wir wissen oder glauben, daß es vorhanden sei. In der poetischen Schönheit oder in der poetischen Gerechtigkeit erkennt jeder die unvermeidliche Tendenz, die Dinge zu idealisieren.

11) S. Mr. St. Mills „Essay on Theism".

Siebente Vorleſung.

Die Theologie des Gewiſſens.

Inhalt.

I. Verhältnis der spekulativen Theologie zu der Moraltheologie.
II. Der ganz verschiedene Charakter der Moraltheologie:
  1) in den ersten Bedingungen der Untersuchung,
  2) im Protest gegen den schrankenlosen Skepticismus.
III. Die zwei Thätigkeiten des Gewissens als moralisches Bewußtsein (συντήρησις) und als praktisches Gewissen (συνείδησις).
IV. Das moralische Bewußtsein (συντήρησις) von Recht, Pflicht, Vergeltung.
  1) Evidenz seiner Existenz.
  2) Art seiner Entwickelung.
V. Sein Zeugnis für Gott durch
  1) die Betrachtung seines Ursprungs,
  2) den Umfang seiner Thätigkeit,
  3) die Basis seiner Autorität.
VI. Das praktische Gewissen (συνείδησις).
  1) Die Erziehung desselben von menschlicher Seite durch Gesetz und Unterricht,
  2) von göttlicher Seite durch die Vermittelung der Menschen,
  3) vonseiten Gottes durch unmittelbare Einwirkung.
VII. Das Mysterium das Bösen.
  1) Dessen Macht, das Zeugnis des Gewissens zu schwächen, aber nicht es zu zerstören.
  2) Dessen Einfluß auf die Notwendigkeit der Offenbarung.

Röm. 2, 15.

Sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen.

Wir haben nun bei unserer Betrachtung der Zeugnisse der natürlichen Theologie die eine Hauptgruppe beendigt. Der rein intellektuellen Erforschung der einen ersten Ursache und der schöpferischen Vorsehung haben wir das Zeugnis der Phantasie von dem Dasein eines höchsten schöpferischen Geistes hinzugefügt, der Phantasie, welche das Schöne erkennt und, der ihr eigenen Tendenz folgend, das von ihr entdeckte Schöne idealisiert und reproduziert, — das Schöne, welches sie in der organischen Welt mehr als in der anorganischen und in der geistigen wieder mehr als in der bloß organischen findet. Obgleich die Phantasie ein ganz anderes Verfahren einschlägt als der Verstand — nicht das Verfahren des stufenweisen Urteilens, sondern der raschen Intuition —, und obgleich sie weit mehr als der bloße Verstand das empfindende und das moralische Element in uns affiziert, so ist die Theologie der Phantasie doch ihrer Natur nach mit der Theologie des Verstandes verwandt und führt uns zu demselben allgemeinen Resultat.

I. Welches ist dieses Resultat? Es ist im wesentlichen die Schlußfolgerung, daß es einen intellektuellen Urheber und Lenker der Welt giebt [1]. Diese Schlußfolgerung nimmt Butler in seiner „Analogie" bereits an, ehe er zu dem eigentlichen Argument der Moraltheologie vorschreitet, nämlich zu der Betrachtung der „moralischen Weltordnung", welche die moralische Natur Gottes zur Voraussetzung hat, und der „moralischen Erziehung", welche die moralische Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen in sich schließt. Das Argument der Ursächlichkeit führt uns unwiderstehlich zu einer ersten Ursache und stellt uns vor die große Alternative des Theismus und des Pantheismus; obgleich, wenn wir den Willen als den wirklichen Grund des Handelns ansehen, die Wagschale sich so sehr zugunsten des ersteren neigt, daß viele dieses Argument allein für ausreichend erklärt haben. Das uralte und meiner Überzeugung nach durch die neuesten Entdeckungen der Wissenschaft in seinem eigentlichen Wesen nicht erschütterte Argument der Teleologie, an sich schon notwendig eine erste Ursache implizierend, fügt zu dieser Schlußfolgerung einen so klaren Hinweis auf einen schöpferischen, von seinen Werken unabhängigen Geist, daß dasselbe, nach dem Geständnisse der Freunde sowohl als der Feinde, falls nur seine Realität anerkannt wird, den Streit unfehlbar zugunsten des Theismus entscheiden muß. Ich glaube, daß dieses Argument seit unvordenklichen Zeiten in der That das eine wesentliche intellektuelle Zeugnis für das Dasein Gottes und die ihm zustehenden Attribute der höchsten Weisheit und Macht gewesen ist. Das Argument der Phantasie, noch immer von der Evidenz eines Zweckes und eines Planes handelnd, verbindet diese nicht mit der Erschaffung des Nützlichen, sondern mit der Erschaffung des Schönen. Indem

es sich dem Schöpfer so von einer anderen Seite nähert, legt es ein unabhängiges Zeugnis für seine Existenz ab und fügt zu seinen Attributen der Macht und Weisheit noch die der Herrlichkeit, Schönheit und Majestät hinzu. Es ist kein Wunder, daß dies Zeugnis der Phantasie, wenn auch dem nüchternen Verstande weniger einleuchtend als das der Teleologie, mit allen Religions- und Kultusformen, welche nicht nur den Geist, sondern auch das Gewissen und das Herz in Thätigkeit versetzen, unzertrennlich verbunden gewesen ist. Schon diese Gedankenreihen bilden eine „dreifache Schnur, die nicht leicht zerrissen werden kann". In einem großen Resultate konvergierend, verstärken sie einander in unendlichem Maße. Wir dürfen wohl mit Butler sagen, dieses Resultat werde „durch gehäufte Zeugnisse erhärtet". Wenn wir, weniger glücklich als er, nicht hinzufügen können, daß es von „der Mehrzahl der Skeptiker unserer Tage nicht geleugnet zu werden scheine", so scheuen wir uns doch nicht, an den gesunden Menschenverstand appellierend (sobald dieser nur von den bloßen Schultheorieen zu den wirklichen Bedürfnissen des praktischen Lebens sich wendet) die klaren, soliden und bestimmten Ideen, die in diesem Ergebnis liegen, den nebelhaften pantheistischen Theorieen und der inneren Leere des Agnosticismus, die uns als Surrogate dafür geboten werden, gegenüberzustellen.

II. Aber die Art der Argumentation, die ich in diesen Vorlesungen durchzuführen versuche, erlaubt mir nicht, einer solchen teilweisen Trennung der intellektuellen Zeugnisse von der ethischen Gruppe, zu der wir jetzt übergehen, beizustimmen. Ich acceptiere bereitwillig diese Kombination der Schlußfolgerungen der intellektuellen Argumentation als Vorbereitung zu den ferneren Forschungen in der moralischen

Sphäre. Aber ich behaupte, daß eine Wechselbeziehung stattfinden muß. Diese letztere Untersuchung kann auch selbständig vorgenommen werden; und wenn sie so unternommen wird, wirft sie ihr Licht auf die früheren Schlußfolgerungen zurück und fügt einen neuen, vielleicht noch stärkeren Faden zu der Schnur, die uns von der unbestimmten Spekulation oder von dem Skepticismus zu der bestimmten Erkenntnis eines persönlichen Gottes leitet. Indem sie aussagt, *was* Er ist, giebt sie uns einen neuen Grund, zu glauben, *daß* Er ist; indem sie Seine moralische Natur darlegt, nötigt sie mit dem größten Nachdruck zur Anerkennung seiner Persönlichkeit, denn nur einer *solchen* kann man diese Attribute beilegen, ohne absurd zu sein. Es würde meines Erachtens unrichtig sein, die Bedeutung der intellektuellen Elemente der natürlichen Theologie zu untersuchen und zu bestimmen, ohne deren Bestätigung auf diesem neuen Gebiete mit in Anschlag zu bringen. Bis jetzt waren unsere Gedankenreihen innig mit einander verwebt. Ihre gegenseitige Bestätigung ist die Bestätigung von Zeugen, deren Art des Zeugnisses im allgemeinen dieselbe ist, obgleich jeder seine Aussage selbständig ablegt und im einzelnen seine Eigentümlichkeiten besitzt. Jetzt rufen wir Zeugen auf, deren Aussagen einem ganz andern Gebiete entnommen sind. Wenn wir von ihnen die Bestätigung des Vorhergehenden erlangen, so ist dies die Bestätigung durch ein Zeugnis, das nicht nur im einzelnen, sondern auch im Prinzip von den früheren absolut unabhängig ist.

Denn wir gehen jetzt von der Sphäre des Verstandes oder der „spekulativen Vernunft" zu dem ethischen Gebiete der „praktischen Vernunft" über. Beide Gebiete der Theologie, die wir noch zu betrachten haben — die Theologie

des Gewissens und die Theologie der Herzensempfindungen — stehen auf diesem Boden. Sie stehen in derselben Beziehung zu einander, wie die Theologie des Verstandes und die Theologie der Phantasie; ihr Ton und ihre Methoden sind verschieden, aber ihr Resultat ist wesentlich dasselbe. Sowohl das Gewissen als das Herz verkündigen den „kategorischen Imperativ", der uns aus der neueren Philosophie bekannt ist.

1. Lassen Sie uns gleich anfangs den fundamentalen Unterschied in der sich uns jetzt darstellenden Frage betrachten. Der Verstand ist sich bei der Betrachtung eines Objekts zwar seiner selbst und des Objekts bewußt, aber er erkennt nicht notwendigerweise eine Beziehung oder Verbindung zwischen sich und diesem Objekte. Die Wahrheit leuchtet vom Himmel herab wie ein Stern; das Auge kann von seinem einsamen Wächterturme auf Erden zu ihr aufschauen. Führt dieses Schauen zu einer Entdeckung, gut; verschließt sich dagegen das Auge dem Lichte, was wird die Folge sein? Das Licht scheint ungetrübt weiter, und unser intellektuelles Sehvermögen hat zwar eine Gelegenheit verloren, seine Sehkraft zu stärken, aber es ist doch unbeschädigt geblieben. Außerdem aber sehen wir, daß ein Objekt, welches wir betrachten, eine Person, ein Ding oder auch ein abstraktes, der realen Wirklichkeit entbehrendes Prinzip sein kann. Da kein Band zwischen dem Objekt und uns besteht, so kann dessen Natur der unsrigen ganz ungleich sein. Es ist daher möglich, daß die von dem Verstande erkannte schöpferische Kraft nur eine physische Kraft, nicht eine lebendige Persönlichkeit sei, oder wenn sie eine persönliche ist, so kann sie eine uns so fernstehende sein wie die Götter Epikurs, zu fernstehend und zu groß, um sich etwas daraus zu machen, ob wir sie erkennen oder nicht.

Aber mit dem Gewissen oder dem moralischen Bewußtsein ist es nicht so. Wenn es zu der Erkenntnis eines Objekts führt, so muß dieses Objekt in moralischer Beziehung zu uns stehen, sonst hätte das Gewissen so wenig mit ihm zu thun als mit den mutmaßlichen Bewohnern einer andern Planetenwelt. In diesem Falle muß das Objekt ein persönliches sein, denn von der moralischen Erkenntnis einer Kraft oder einer Formel zu sprechen wäre einfach absurd. Das Objekt selbst muß eine moralische Natur haben, denn alle moralischen Verpflichtungen sind gegenseitig; selbst einem höchsten Wesen gegenüber, das absolut herzlos wäre, könnten wir keine Pflichten haben.

In dem Gebiete der Moraltheologie sind daher schon die ersten Bedingungen unserer Forschung ganz andere. Für den Verstand ist die Anerkennung einer höchsten Macht beinahe ein Axiom; die Frage ist nur die, welcher Natur diese Macht sei. Für das Gewissen dagegen handelt es sich nur um die Frage, ob es die höchste Macht überhaupt anerkenne; thut es das, so ergiebt sich die Natur derselben ganz von selbst. Es wäre ja möglich, daß unser moralisches Bewußtsein nur auf sich selbst und unsere Mitmenschen Bezug nähme, ohne von einer höchsten Macht etwas zu wissen. Findet aber diese Beschränkung nicht statt, bezeugt das Gewissen also überhaupt die Existenz einer höchsten Macht, so muß diese Macht notwendig ein persönliches Wesen sein, in einer bestimmten Beziehung zu uns stehen und eine moralische Natur haben. Der Punkt also, welcher der letzte in den Untersuchungen des Verstandes ist, ist der Ausgangspunkt für das Zeugnis des Gewissens; von diesem Ausgangspunkte aus entwickelt dieses Zeugnis die Ideen der Gerechtigkeit und Güte Gottes, welche in den

früheren Untersuchungen nur schwach angedeutet werden konnten.

2. Ich kann hinzufügen, daß es die Theologie des Gewissens ist, welche am nachdrücklichsten gegen den Skepticismus und Agnosticismus protestiert. So lange der Verstand allein beteiligt ist, lassen sich diese geistigen Positionen verteidigen, obgleich es schwer ist zu begreifen, daß die Menschen sich ihrer rühmen können. Sobald aber das moralische Bewußtsein auch nur von der Wahrscheinlichkeit einer moralischen Beziehung zwischen uns und Gott Zeugnis ablegt, so muß es, seiner eigensten Natur nach, ungeduldig sein, bis diese Beziehungen untersucht und erkannt sind, und bis man sie auf unser Handeln Einfluß üben läßt. Es kann die Frage, ob wir einen ewigen König, einen Vater, einen Erlöser haben oder nicht, unmöglich als offene Frage behandeln. Dem bloßen Denker mag es erträglich scheinen, die Fragen des Glaubens in der Schwebe zu lassen: dem der Pflicht folgenden Menschen wird ein solches Dahingestellt-sein-lassen fast ebenso verhaßt sein als der Unglaube [2].

III. Die große Frage ist also die: führt uns das Gewissen wirklich zu Gott? Um sie zu beantworten, müssen wir erst fragen: welcher Art ist die Thätigkeit des Gewissens? Das Gewissen ist die praktische Vernunft. Welche Prinzipien sind es, die es als Vernunft anerkennt, und welche Folgerungen zieht es aus denselben durch vernünftiges Urteilen?

Der Text stellt uns diesen Gegenstand sehr klar vor Augen. Paulus sagt: „Das Werk des Gesetzes (d. h. das Wesen der ethischen Wahrheit) ist dem Menschen ins Herz geschrieben." Darin liegt zuerst, daß das Gewissen das Vorhandensein des ethischen Gesetzes bezeugt, sodann mit

Bezug auf die speziellen menschlichen Handlungen, daß die Gedanken der Menschen (λογισμοί) sich unter einander beschuldigen und entschuldigen, je nachdem diese Handlungen mit ihm übereinstimmen oder nicht. Diese zwei Thätigkeiten des Gewissens im Menschen sind, obgleich beinahe unzertrennlich, doch deutlich von einander unterschieden [8]. Unsere älteren Moralphilosophen nannten sie mit verschiedenen Namen. Das Anerkennen der moralischen Prinzipien nannten sie συντήρησις (moralisches Bewußtsein) und die Anwendung dieser Prinzipien συνείδησις (praktisches Gewissen). Mögen wir sie nennen, wie wir wollen, wir müssen sie genau von einander unterscheiden. Das moralische Bewußtsein hat die Natur einer „Denkform" in der moralischen Sphäre, die als Kapacität in dem Geiste existiert, aber durch die praktische Erfahrung erst zur Lebenskraft gebracht und dadurch näher bestimmt wird. Es verhält sich zu den aus ihm abgeleiteten Folgerungen wie ein Axiom zu den Sätzen der Geometrie, oder vielleicht noch zutreffender wie ein physikalisches Gesetz zu den theoretischen oder praktischen Konsequenzen, welche die induktive Wissenschaft von demselben herleitet. Von der sorgfältigen Unterscheidung dieser beiden Thätigkeiten des Gewissens hängt alle Klarheit des Denkens über diesen Gegenstand ab.

IV. Wir wollen zunächst die erstgenannte dieser Thätigkeiten prüfen, die für unsere Argumentation die wichtigste ist. Welches ist das Wesen der ethischen Wahrheit, die sie anerkennt?

Ich antworte: Recht, Pflicht, Vergeltung; also zuerst die ewige Existenz von Recht und Unrecht in der Menschheit, sodann die dem Menschen immanente Verpflichtung, das eine zu wählen und das andere zu verwerfen, endlich drittens

den Glauben an eine Vergeltung, welche die Pflicht des Gehorsams gegen dieses Gesetz einschärft, und welche mehr bedeutet als bloß physische Folgen. Wir brauchen nicht näher zu untersuchen, wie diese fundamentalen Ideen im einzelnen gefaßt werden. Wir brauchen nicht die verschiedenen Theorieen zu prüfen, nach denen sie erklärt werden, entweder als eine in der Menschheit vorgegangene Entwickelung der sozialen Instinkte der Tierwelt, oder als eine von der entwickelten Menschheit aus der ererbten Tradition der von früheren Geschlechtern erlangten Resultate gemachte Acquisition. Wir brauchen auch nicht zu fragen, wie weit wir diese Ideen als jedem Menschen immanent annehmen sollen und wie weit als durch Unterricht und Tradition ihm übermittelt; ebenso wenig brauchen wir ihre Beziehungen zu dem Verstande einerseits und zu den Herzensempfindungen anderseits zu untersuchen. Alle diese Fragen sind von dem tiefsten Interesse, aber unsere gegenwärtige Betrachtung berühren sie nicht. Es genügt uns die Thatsache festzuhalten, daß diese drei fundamentalen Begriffe von Recht, Pflicht und Vergeltung notwendigerweise von dem Gewissen des Menschen als Menschen anerkannt werden.

1. Wenn man fragt, warum wir dies annehmen, so können wir nur an das Bewußtsein des Menschen appellieren, wie Paulus thut. Obgleich Ihr Leben und Ihre Gedanken mir fremd sind, stehe ich doch nicht an, Sie aufzufordern, in Ihre eigenen Herzen zu blicken. Können Sie, wenn Sie es auch wollten, diese drei Begriffe los werden, gleichviel ob Sie Ihr Leben als Ganzes betrachten oder eine einzelne Handlung des heutigen Tages? Können Sie wohl umhin zu glauben, daß es in jedem Falle ein Recht und ein Unrecht giebt; daß Sie, wenn Sie das Rechte er-

kennen, durch diese Erkenntnis verpflichtet sind es zu thun? daß es gut für Sie sein wird, wenn Sie es thun, und übel, wenn Sie es nicht thun? Ich glaube gewiß, daß wenige Menschen diese einfachen Ideen nicht erfassen, es sei denn, daß sie ihren Geist verwirrt haben durch die Vermischung des „Zeugnisses des Gewissens" von der Existenz dieser Ideen und den subtilen und komplizierten Schlußfolgerungen, welche „die Gedanken der Menschen" aus denselben herleiten.

Wenn aber jemand leugnet, daß dieses Gewissenszeugnis in ihm vorhanden sei — was sollen wir thun? Warum sollten wir in diesem Falle nicht gerade dasselbe thun, was wir in jedem Falle einer verkehrten Idiosynkrasie thun würden [4], nämlich von dem Individuum an die Gesellschaft appellieren? Wenn im Gebiete der Sinne ein Mensch z. B. farbenblind ist, oder wenn sein Ohr einen musikalischen Ton von dem andern nicht unterscheiden kann, so glauben wir doch deshalb nicht, daß die Menschheit unrecht hat, wenn sie die reiche Mannigfaltigkeit der Farben und die eigentümliche Schönheit der verschiedenen musikalischen Töne anerkennt. Wenn im Gebiete des Geistes ein Mensch so unglücklich ist, daß er die Wahrheit eines mathematischen oder logischen Schlusses nicht einzusehen oder die Aussagen der induktiven Wissenschaft nicht zu würdigen, oder die Lieblichkeit der Kunst nicht zu empfinden vermag, so glauben wir doch deshalb nicht, daß Logik, Wissenschaft und Kunst einfach Täuschungen seien. Wir appellieren von der Grille des Individuums an den gesunden Verstand der Menschheit. Ebenso können wir uns auf dem moralischen Gebiete dreist an das Zeugnis des Menschengeschlechts wenden, welches in den Sprachen, den Gesetzen, den Institutionen und den Reli-

gionen der Welt deutlich ausgeprägt ist. Wenn die drei Prinzipien des Rechts, der Pflicht, der Vergeltung nicht wirkliche, zuverlässige, allgemein gültige Prinzipien sind, so müssen alle Sprachen der Welt, die mit den Ausdrücken dieser Prinzipien angefüllt sind, im Verhältnisse zu ihrer eigenen linguistischen Vollkommenheit, umgearbeitet werden; alle unsere juristischen Systeme, die ohne Ausnahme die Aufgabe haben, diese Grundsätze kundzuthun, müssen rekonstruiert werden; alle Gemeinschaften, die Familie, die Nation, die ganze bürgerliche Gesellschaft, die alle nur auf Grund der ethischen Ideen existieren können, müssen neue Lebensprinzipien suchen: alle Religionen, welche mehr oder weniger diese sittlichen Prinzipien involvieren, müssen für eitel Täuschung erklärt werden. Securus judicat orbis terrarum (Mit Sicherheit urteilt der Erdkreis), und in allen diesen Ausdrücken seines Urteils liegt eine hinreichende Evidenz für das „Wesen des Gesetzes", dessen sich der Mensch bewußt ist.

2. Fragen wir, wie dieses Bewußtsein sich zur Bestimmtheit erhebe, so wird die Antwort wie in allen anderen Fällen diese sein: durch das Schauen nach innen und nach außen.

Wir schauen nach innen. In den bestimmenden Mächten unseres Lebens erkennen wir den Einfluß, den physische Kräfte und menschliche Agentien auf uns üben; wir erkennen die Macht unseres eigenen freien, unser Glück suchenden Willens; aber wir finden noch eine andere reale, wirkende Kraft, die von allen physischen Einflüssen durchaus verschieden ist, unsern Willen beschränkt und nicht nur Geltung, sondern auch Autorität beansprucht — diese Macht ist die Erkenntnis des Rechts, der Pflicht [5]. Wir schauen auf die große Außenwelt, und wir sehen dieselben Mächte thätig.

Sogar in der Thätigkeit der großen physischen Kräfte haben sich die Menschen unwiderstehlich getrieben gefühlt, das Walten eines moralischen Regiments zu erkennen, indem sie dies oder jenes Naturphänomen für einen Segen oder für ein Strafgericht hielten. Aber diese Folgerung beiseite lassend — nicht als eine notwendig falsche, sondern als eine, deren Richtigkeit oder Irrtümlichkeit zu beweisen unsere Kräfte übersteigt [6] — haben wir gelernt, uns der Menschenwelt zuzuwenden. In der Menschenwelt aber trotz all ihrer Unvollkommenheit und Verkehrtheit sind das Gefühl der Pflicht und die Erwartung der Vergeltung so gewiß bewegende und wirksame Mächte, als es gewiß ist, daß die Sonne scheint und daß der Mensch atmet. „Ein moralisches Regiment", sagt Butler mit Nachdruck, „ist sichtbar in den Handlungen, die für die menschliche Gesellschaft notwendig sind — notwendig teils zu ihrer eigenen Erhaltung, teils auch lediglich aus moralischen Gründen." [7] Allerdings hat dasselbe Konflikte zu bestehen sowohl mit den physischen Kräften als auch mit der menschlichen Selbstsucht, aber in diesen Kämpfen verliert es seine Energie nicht, es giebt nie nach, zeigt vielmehr die Tendenz, in Zukunft noch größere Siege davonzutragen. Ich wiederhole, die Menschen hätten diese Thatsache wohl kaum jemals bezweifelt, wenn sie nicht verwechselt hätten, was sowohl Paulus in unserem Texte als unsere alten Moralphilosophen so sorgfältig auseinanderhalten, nämlich: das Zeugnis von der Heiligkeit dieser Prinzipien des Rechten und die Anwendung derselben vermittels der menschlichen Gedanken auf die aktuellen Umstände und Handlungen des Lebens. In dieser Anwendung giebt es allerdings eine große Mannigfaltigkeit. Was in einem Zeitalter gerühmt wird, wird in einem anderen verurteilt; was wir innerhalb

der Zivilisation Tugenden nennen, wird im Leben der Wilden als Laster gebrandmarkt; das, wofür ein denkender, ernstgesinnter Mann kämpft, als für das Rechte, wird von einem andern ebenso Ernstgesinnten als Unrecht angegriffen. Durch eine lebhafte und nicht selten übertriebene Hervorhebung dieser Widersprüche sind die Menschen ganz in Verwirrung geraten hinsichtlich einer Frage, welche von diesen Dingen durchaus nicht berührt wird. Denn offenbar bleibt die Idee, daß das Rechte existiert, wenn wir es nur zu finden wissen, und daß dieses Rechte unser Handeln bestimmen muß, trotz all dieser Widersprüche stehen und bietet die wahre Parole in all diesen Konflikten. Wenn die Menschen mit Pilatus fragen: „Was ist Wahrheit?“ so liegt in eben dieser Frage, wenn sie nicht lediglich in ironischem Sinne gethan wird, die Anerkenntnis, daß es eine Wahrheit giebt. Wenn die Welt sich abarbeitet an der Frage: „Ist diese Handlung recht oder unrecht?“ so beweist schon dieser ewige Kampf, daß ein ewiger Unterschied zwischen Recht und Unrecht besteht, und daß es das Leben unseres Lebens ist, diese Begriffe richtig zu unterscheiden. Daß es in der That sehr schwierig ist, diese Ideen richtig anzuwenden, hat eine große Bedeutung für die Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit der Offenbarung. Aber bei unserer jetzigen Betrachtung haben wir es nicht mit diesem Gedanken zu thun, sondern nur mit der universellen und unerläßlichen Erkenntnis der drei großen Wahrheiten: Recht, Pflicht, Vergeltung. Und von eben dieser Erkenntnis fragen wir: „führt sie uns zu Gott oder nicht?“

V. Wird diese Frage mit Bezug auf Thatsachen gestellt, so kann, denke ich, vom historischen Standpunkte aus kein Zweifel über die Antwort aufkommen. Die Erkenntnis der Suprematie des Rechts und der bindenden Kraft der Pflicht

ist ohne Zweifel in der Menschheit im großen und ganzen mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verbunden gewesen. Wo die Religion sich von der Moralität getrennt hat, ist sie entartet und dem Tode verfallen; und wo die Moralität jede Verbindung mit der Religion abgebrochen, hat sie sich gegen die Macht der physischen Kraft und der menschlichen Selbstsucht nicht behaupten können. Vielleicht nicht gerade realer, aber gewiß noch deutlicher ist der Glaube an Vergeltung, an Strafe und Belohnung mit dem Glauben an Gott unzertrennlich verbunden. Denn Vergeltung kann nur von einer Person ausgehen, und die menschliche Vergeltung ist offenbar unvollkommen, selbst da, wo sie nicht verkehrt ist. Der Glaube an einen höchsten Richter der ganzen Welt ist daher immer ihre unabweisliche Ergänzung gewesen. Was immer der Wert des übereinstimmenden Urteils aller Zeitalter und aller Völker sein mag, ohne Zweifel muß er in diesem Falle in Anschlag kommen.

Aber soll dem in der That so sein? Ist diese Übereinstimmung vielleicht ein schon halbveralteter Aberglaube, oder repräsentiert er ein wirkliches Gesetz des Denkens? Um diese Frage richtig zu beantworten, ist es nötig, den Ursprung des moralischen Bewußtseins im Menschen, den Umfang seiner Thätigkeit und die Basis seiner Autorität zu betrachten.

1. Wir fragen also zuerst nach dem Ursprung des moralischen Bewußtseins im Menschen. Dieses Bewußtsein muß natürlich von der uranfänglichen schöpferischen höchsten Kraft herstammen, welcher Art diese auch sein möge. Wer aber zugiebt, daß das moralische Element im Menschen etwas höheres sei als die physische Kraft, etwas von dem spekulativen Verstande durchaus verschiedenes, der kann nimmer eine Theorie acceptieren, die dasselbe von einer bloß physischen

oder auch von einer bloß intellektuellen Urkraft abstammen läßt. Kant hatte gewiß recht, wenn er in einem oft citierten Ausspruche das Wunder des Sternenhimmels und das Wunder der moralischen Natur des Menschen als zwei von einander durchaus verschiedene, aber einander koordinierte Wunder hinstellte. Wenn der Mensch nicht selbst ein Gott ist, selbsterschaffen, selbstentwickelt aus einem ewigen, ihm innewohnenden Lebensprinzip, so ist die Existenz der moralischen Natur im Menschen, der Umstand „daß seine physische Konstitution moralischen Zwecken dient, und der Unterschied zwischen der praktischen und der spekulativen Vernunft ein Argument für die Existenz eines moralischen Schöpfers. Bei der Leitung eines solchen Schöpfers können wir verstehen, daß sowohl die moralische Natur des Menschen als auch sein Verstand entweder die höchste Entwickelungsstufe rudimentärer tierischer Instinkte oder das Resultat langjähriger ererbter Erfahrung sein kann, sowohl in den Individuen als in dem ganzen Geschlecht. Ohne einen solchen Schöpfer aber haben diese Theorieen von der Genesis des moralischen Bewußtseins keine wirkliche Bedeutung. Das, was sich in der Wirkung findet, muß auch in der Ursache vorhanden sein.

Ich darf hier bemerken, daß es das Bewußtsein des Willens in uns ist, auf welchem die lebendigste Empfindung unserer Persönlichkeit beruht, des Willens, der im Gefühle der Pflicht und der Verantwortlichkeit handelt, oft im Gegensatz zu Mächten, die uns in einem Augenblicke zermalmen können, und allen Beweggründen trotzend, durch die andere Menschen uns beeinflussen wollen. Das „Cogito ergo sum“ (Ich denke, also bin ich) wird, wenn auch nicht realer, so doch viel unmittelbarer empfunden hinsichtlich der praktischen

als hinsichtlich der spekulativen Vernunft [8]. Darauf beruht es, daß, wie ich schon angedeutet habe, gerade die Moraltheologie die schneidendste Widerlegung des Pantheismus darbietet, da dieser schließlich alle wahre Persönlichkeit leugnen muß. Aber mehr noch: sie erlaubt uns nicht einen persönlichen Gott anzuerkennen, der nicht zugleich ein vollkommen moralisches und wahrhaftiges Wesen ist. Der berühmte Ausspruch eines Philosophen unserer Tage [9], daß selbst die bestimmte Aussicht auf die Feuerpein der Hölle ihn nicht dazu würde bringen können, ein nicht vollkommen gutes Wesen anzubeten, ist — wie man auch über den Ton und die Anwendung dieses Diktums denke — an und für sich der Ausdruck einer richtigen Moraltheologie. Dieser Ausspruch ist schließlich doch nur eine Variation der alten Frage: „Sollte nicht der Richter und Regierer der ganzen Welt recht thun?" In dieser Überzeugung, daß das moralische Bewußtsein einen moralischen Schöpfer impliziere, liegt wohl das erste und einfachste Zeugnis des Gewissens von Gott.

2. Aber wir gehen von der Vergangenheit zu der Gegenwart über, von dem Ursprung des moralischen Bewußtseins zu seiner täglichen Bethätigung. Welchen Umfang hat diese? Unser Verstand erkennt die kleine Welt in uns, die große Welt der Dinge und Personen außer uns und eine höhere Macht, welcher beide das Dasein verdanken. Steht das moralische Bewußtsein zu dem allen in Beziehung, oder nur zu dem einen oder anderen?

Nun, vor allem haben die großen Prinzipien des Gewissens eine praktische Beziehung zu der kleinen Welt in uns. Es giebt ohne Zweifel Gesetze des Gewissens, welche in ihrer Wahrnehmung des Rechten, in ihrem Bewußtsein der Pflicht, in ihrer Voraussicht der Vergeltung das eigene

Ich des Menschen im Auge haben[10]. Das Gesetz der Mäßigkeit, das den tierischen Teil unserer Natur zügelt; das diesem verwandte Gesetz der Sittenreinheit, von dem das instinktive Schamgefühl Zeugnis ablegt; das Gesetz der Mannhaftigkeit, unter welchem ich den Entschluß verstehe, unsere persönliche Freiheit zu behaupten und unsere eigene Thätigkeitssphäre im Leben zu beanspruchen; das Gesetz der Energie oder Wirksamkeit, demzufolge wir Freude an der Übung unserer Kräfte finden, sowohl im Denken als im Handeln — alle diese Gesetze gehören entweder einzig oder doch in erster Linie dem inneren individuellen Leben an und sind in der That die Mittel, durch welche es zur Vollkommenheit erwächst. Auch dann, wenn sie sich in Handlungen bethätigen, die unsere Mitmenschen affizieren, sind sie, wie wir das an dem Geiste der Ritterlichkeit und an dem sogen. Ehrgefühl sehen, in erster Linie auf das Ich gerichtet. Sie heißen den Menschen sich nicht zu dem herzugeben, was ihn erniedrigt, sondern edel zu handeln. Wenn wir, der Berührung mit Menschen völlig entrückt, auf eine wüste Insel verschlagen oder freiwillig in die Einsamkeit einer Einsiedelei verbannt wären, würden sie dennoch existieren, wenn auch wahrscheinlich durch ein so unnatürliches Leben gelähmt und in ihrer Entwickelung gehemmt. Der Geist selbst ist ihr Reich.

Aber gewiß ist diese Sphäre der Herrschaft des Gewissens vergleichungsweise eine enge. Die weitere Sphäre derselben ist die äußere Welt. Ich darf hinzufügen, daß die das Ich betreffende Moralität wahrscheinlich weit weniger instinktiv und ursprünglich ist. Wir beginnen mit dem Bewußtsein unserer Pflichten der äußeren Welt gegenüber, und durch die merkwürdige Kraft der Reflexion, welche in dem Ich ein objektives Wesen erkennt, gehen wir zu der Pflicht

gegen uns selbst über. Wenn wir von der äußeren Wel in diesem Sinne reden, so schließen wir die unbelebte Wel der Dinge natürlich aus. Von einem Gesetze des Gewissen mit Bezug auf die physischen Kräfte der Natur oder auf di unbelebte Welt zu sprechen würde eine reine Absurdität sein Wir sehen leicht ein, daß das Pflichtgefühl nur unsere Be ziehungen zu Personen betreffen kann.

Ohne Zweifel fühlen wir, daß wir den Geschöpfen gegen über, welche auch nur einen schwachen Schatten von Persön lichkeit besitzen, also den Tieren gegenüber, besonders den jenigen, die in unserem Dienste gezähmt und durch ihren Verkehr mit Menschen höher entwickelt sind, Pflichten haben Ihnen gegenüber sind jedoch unsere Ideen von Pflicht nur sekundär und beständig mit dem Bewußtsein der Pflicht gegen den Schöpfer verknüpft. Was wir ihnen gegenüber „Hu manität" nennen, ist wunderbar verwoben mit dem Glauben, daß sie alle Geschöpfe Gottes sind, und daß Er auch gegen sie gütig ist.

Eigentlich bezieht sich also, ich wiederhole es, der kate gorische Imperativ des Gewissens nur auf unser Verhältnis zu Personen. Er enthält zwei große Gesetze, das der Ge rechtigkeit und das der Liebe; beide setzen mehr oder weniger voraus, daß diejenigen, gegen welche wir sie ausüben, in gewissen natürlichen Beziehungen zu uns stehen. Wo diese Beziehungen nicht vorhanden sind, wie z. B. in den Fällen, wo Irrsinn oder völlige Verworfenheit das Recht der Per sönlichkeit in einem Individuum aufheben, oder wo die nor malen Humanitätsverhältnisse durch den unnatürlichen, mon strösen Zustand des Krieges unterbrochen sind, hören diese Prinzipien auf unser Verhalten praktisch zu beeinflussen. W die Beziehungen zu einer bestimmten Persönlichkeit enger un

naturgemäß notwendiger sind als zu anderen, da wird die Geltung dieser zwiefachen Pflicht gesteigert; sie darf im Falle eines unvermeidlichen Konfliktes das Übergewicht über andere Pflichten beanspruchen. Das Bewußtsein der Pflicht ist in der That die Realisation menschlicher Beziehungen; es ist die Anerkennung dessen, daß die menschliche Natur nicht eine rein individuelle sei, und daß, obgleich wir für uns selbst sterben und in gewissem Sinne auch für uns selbst leben, doch „kein Mensch sich selbst lebt oder stirbt" (Röm. 14, 7).

Das menschliche Leben ist jedoch nicht auf diese beiden Beziehungen, die zu dem eigenen Ich und die zu der Menschheit, beschränkt. Es giebt eine Macht in der Welt und über der Welt, die größer ist als beide. Wäre es nun wohl denkbar, daß die moralische Natur des Menschen, die sein höchstes und wesentlichstes Attribut bildet, für seine Beziehung zu dem höchsten Wesen nicht in Betracht käme? Es steht fest, daß ihren Fähigkeiten durch ihre Beziehungen zu dem eigenen Ich und zu den Menschen noch kein volles Genügen geschieht. „Selbstschätzung, Selbsterkenntnis, Mißtrauen gegen sich selbst" — diese Worte geben eine zutreffende Beschreibung des inneren Lebens der Seele. Eine wirkliche Selbsterkenntnis kann sich nicht genügen ohne die beiden Gefühle, zwischen die sie hier gestellt ist, und das Mißtrauen gegen sich selbst steht als Kulminationspunkt mit Recht an der letzten Stelle. Die Seele sucht die Vollkommenheit ihres moralischen Lebens außerhalb ihrer eigenen Sphäre. Auch durch die Hinzufügung der Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe, so weit diese der Brüderlichkeit gehören und daher Gleichheit und Wechselseitigkeit einschließen, werden die Fähigkeiten unserer moralischen Natur noch nicht vollkommen befriedigt.

Es bleibt, wenn ich mich so ausdrücken darf, noch ein großer Reservefonds des moralischen Bewußtseins übrig, welcher das enthält, wonach das Selbstvertrauen dürstet, nämlich die Beziehung der Abhängigkeit von einem höheren Wesen. Dieses Gefühl findet seinen Ausdruck in der Ehrfurcht, der Unterwerfung, dem Vertrauen, — Eigenschaften, die ebenso natürlich, ebenso unaustilgbar sind wie das Selbstgefühl der Mannhaftigkeit oder der Gerechtigkeitssinn der Brüderlichkeit. Sie gehören so wesentlich zur Vollkommenheit unserer Natur, daß das Verlangen nach ihnen wenn es nicht in die richtigen Wege geleitet wird, sich in krankhaften und unnatürlichen Erscheinungen manifestiert. Ohne die rechte Richtung dieser Elemente unserer ethischen Natur ist unser sittliches Leben unvollkommen. Aber noch mehr: es ist voll innerer Widersprüche und Konflikte. Die Pflicht gegen uns selbst und die Bruderpflicht gegen unsere Mitmenschen können zwar nicht unverträglich mit einander sein; oft aber können sie nicht in Einklang gebracht werden, ohne daß das Licht eines höheren Prinzips die Harmonie zwischen ihnen herstellt. Nicht nur auf dem Gebiete des religiösen Lebens wissen die Menschen oft nicht, wie sie zugleich die eigene Seele durch das Streben nach individueller Vollkommenheit retten und dabei auch die Seelen anderer gewinnen sollen, indem sie ihren Teil zu dem höheren Leben der Menschheit beitragen. Auch wenn man die Freiheit des individuellen Lebens und die Brüderlichkeit des korporativen Lebens für sich und allein nur auf Grund der Gleichheitshypothese betrachtet, zeigt die Geschichte zur Genüge, daß sie schwer in völlige Harmonie mit einander zu bringen sind.

Die Seele muß also fähig sein, diejenige Seite des moralischen Lebens, welche der Beziehung zu einem höheren

Wesen angehört, auszubilden. Wo soll sie die Gelegenheit dazu finden? Ohne Zweifel in dem Verhältnis zu anderen Individuen, z. B. dem Vater, dem Lehrer, dem Herrscher gegenüber, aber doch immer nur in einem gewissen Maße. Lassen wir dabei den Begriff der Beschränkung außeracht, so kommen wir dazu, die Menschen, denen wir unbeschränktes Vertrauen schenken, zu Abgöttern zu machen, und dann wird unser Leben ein beständiger Wechsel von Götzendienst und Götzenzertrümmerung sein. Aber dürfen wir uns nicht vielleicht mit der Liebe zu der gesamten Menschheit begnügen, wie die moderne Philosophie uns thun heißt? Diese Idee ist vielleicht erträglicher und plausibler als die Idee, entweder das eigene Ich oder ein anderes Individuum anzubeten. Dennoch besteht sie nicht vor dem Forum ernsten Nachdenkens. Denn erstens ist die Menschheit in ihrer Gesamtheit ein viel zu abstrakter und vager Begriff und unsere Beziehung zu ihr eine bei weitem zu ferne. Die Pflicht gegen die Menschheit wird daher meistens ersetzt durch die Pflicht gegen die Familie, die Gesellschaftsklasse, die Nation, der wir angehören, denn dieser Begriff ist wenigstens faßbar und verwirklichungsfähig in bestimmten Handlungen, die er nach sich zieht. Aber wenn auch diesen engeren sozialen Verbindungen bisweilen eine abgöttische Verehrung gezollt worden ist, so erweist sich diese doch in der Theorie und in der Praxis als ein Götzendienst, der ein unvollkommenes Objekt anbetet und sich gegen alles, was jenseits der Sphäre dieser Verbindungen liegt, unempfänglich und intolerant verhält. Ferner aber scheint man zu vergessen, daß man bei dieser Generalisation nicht nur das Gute in der menschlichen Natur vergrößert, sondern auch das Böse. Es ist sprichwörtlich geworden, daß die öffentliche Meinung in gewissen Beziehungen

flacher und ungerechter, die öffentliche Handlungsweise rücksichtsloser, unbarmherziger, inkonsequenter ist als das Denken und Handeln der die Gesellschaft bildenden Individuen. Jedenfalls wäre die Menschheit in ihrer Gesamtheit, ebenso wie die Menschheit in dem Individuum, eine Gottheit voll Mängel und Monstrositäten, unfähig eine absolute Verehrung zu beanspruchen. Endlich aber, wenn dem auch nicht so wäre, wird die Vervielfältigung des Endlichen nie das Unendliche ergeben. Und doch kann nichts Endliches das ganze Herz in Anspruch nehmen; es wird immer ein Rest von Individualität nachbleiben, den es nicht berühren kann. Wenn sich die Menschheitsreligion zu einem Christus erhebt, der zugleich Mensch und Gott ist, so ist sie verständlich; ohne Christus ist sie nur ein plausibler Götzendienst.

Was kann also natürlicher und unausweichlicher sein als die Schlußfolgerung, zu der die Menschen, wie ich bereits gesagt habe, thatsächlich gekommen sind, daß unser moralisches Bedürfnis von der wirklichen Beziehung des Menschen zu einer die Welt beherrschenden höchsten Macht Zeugnis ablegt? In dieser Erkenntnis findet die moralische Natur des Menschen zugleich die Ergänzung und das Prinzip der Harmonie für die beiden anderen Arten ihrer Äußerung. Individualität und Fraternität werden beide realisiert in dem Begriffe der Vaterschaft Gottes. Aber wir sehen leicht ein, daß mit der Annahme dieser Erkenntnis alle Zweifel über die Natur der ersten Ursache und alle Ideen von einer bloßen anima mundi (Weltseele) sofort in alle Winde verweht werden. Das Zeugnis des Gewissens, wenn es überhaupt von Bedeutung ist, spricht von einem persönlichen Herrscher der Welt, der selbst ein moralisches Wesen ist, in dem alles, was wir von Herzensreinheit, Gerechtigkeit

und Liebe wissen, seine Vollkommenheit erreicht, dessen Walten und Regieren daher ein wesentlich moralisches ist. Was der Verstand durch vieles Denken erschließt, realisiert das Gewissen mit instinktiver Sicherheit.

3. Aber wir müssen noch weiter gehen. Zu dem Zeugnis von Gott, welches der Ursprung und das Thätigkeitsgebiet des ethischen Bewußtseins ablegt, müssen wir ein Zeugnis hinzufügen, das selbständig und vielleicht noch einfacher und verständlicher spricht, nämlich die Betrachtung der Basis der Moralität.

Ich habe von der Macht des Gewissens gesprochen nur als von einer der Mächte, welche thatsächlich die Menschheit beeinflussen, neben der physischen Kraft, der Herrschaft des Menschen, der Selbstsucht des rein individuellen Willens. So weit führt uns die einfachste Beobachtung. Aber eine solche Macht ist, wie wir wissen, weit geringer als die, welche das Gewissen beansprucht. Das Gewissen hat, wie Butler sagt, „Autorität sowohl als Macht". Die Kraft der Begierde, welche den Willen zu physischer Befriedigung treibt, mag sehr groß sein, so groß, daß sie die Seele beherrscht, als sei diese von einem Dämon besessen. Die Leidenschaften, Liebe, Haß, Hoffnung, Furcht mögen über die Wogen der Seele dahinfahren wie ein starker, anhaltender Sturm oder wie die plötzlichen, unwiderstehlichen Stöße eines Orkans über die Meereswellen dahinbrausen. Die Gewalt der Menschen über uns, welche sich äußert durch Zwang oder durch Überredung, durch individuelle Überlegenheit oder durch den Geist der Zeit, ist immer eine bedeutende, oft eine tyrannische Macht. Aber die feine, leise Stimme des Gewissens ist von allen diesen Mächten durchaus unterschieden, nicht der Stärke nach, sondern ihrer Natur nach. Jene können

höchstens sagen: „du mußt“; das Gewissen allein kann einen höheren Ton anschlagen und sagen: „du sollst.“ Was ist doch die Basis dieser Autorität? In der Regel werden wir theoretisch ihre Realität kaum bezweifeln, selbst wenn wir ihr praktisch nicht gehorchen. Aber wenn man uns fragt: „warum sollte ich dem Gewissen mehr gehorchen als der Begierde oder der Leidenschaft, der Stimme der Menschen oder den Forderungen der Selbstliebe?“ so müssen wir eine Antwort geben. Es steht mir fest, daß keine andere genügende und vollständige Antwort gegeben werden kann als die alte Antwort: „weil das Gewissen Gottes Stimme ist.“

Werfen Sie einen Blick auf die Lehren der zwei großen Schulen einfacher Moralphilosophen über diesen höchst wichtigen Gegenstand.

Die Schule der Intuitionisten sagt kühn: „Die Stimme des Gewissens ist ihr eigenes Zeugnis. Ihre Autorität ist ein Grundgesetz unserer Natur, welches erkannt wird, wie das Auge das Licht erkennt, oder wie der Verstand ein mathematisches Axiom acceptiert.“

Diese Antwort schließt ohne Zweifel eine große Wahrheit in sich, aber sie ist offenbar eine unvollkommene. Zwar glaube ich nicht, daß man sie einfach von der Hand weisen darf, wie einige thun. Es kann wohl jemand sagen: „Ich persönlich erkenne diese Autorität nicht an. Für mich existiert sie nicht. Und selbst wenn sie für mich vorhanden wäre, so würde ich mich doch mit einem bloß individuellen Urteil, das ja eine Täuschung sein kann, nicht begnügen. Ich verlange eine allgemeine Anweisung, die sich nicht nur auf dich oder mich anwenden läßt, sondern auf die ganze Menschheit.“ Auf eine solche Einwendung darf man, wie schon früher erwähnt wurde, eine befriedigende Antwort geben,

wenn man von dem individuellen Zeugnis an das Kollektivzeugnis der Menschheit appelliert, wie dieses in den Sprachen und Institutionen der Welt verkörpert ist. Dennoch muß man gestehen, daß diese Antwort eine unvollkommene sei, wenn sie auch, so weit sie eben reicht, eine richtige ist. Im günstigsten Falle sagt sie nur dies, daß die moralische Suprematie ein Gesetz der individuellen Natur ist. Die Frage bleibt immer: „Woher kommt dieses Gesetz, und was schließt das Vorhandensein eines solchen Gesetzes in sich?"

Wenden wir uns nun zu der mit dieser Schule rivalisierenden Schule des Utilitarismus und hören wir ihre Antwort: „Gehorche dem Gewissen, weil ein solcher Gehorsam Glück mit sich bringt." In alten Zeiten nahm diese Antwort eine selbstsüchtige Form an, und Glück bedeutete nur das individuelle Glück des Gehorchenden. In unseren Tagen hat sie eine edlere, großartigere Form angenommen; Glück bedeutet jetzt das Glück des ganzen Menschengeschlechts. Als praktische Regel hat sie vielleicht diesen edlen Sinn auf Kosten der Klarheit und Verständlichkeit und der Hoffnung auf ein Leben jenseits des Grabes erkauft. Aber für den Augenblick betrachten wir die Antwort nur im allgemeinen. Von ihr müssen wir wieder ohne Zögern sagen, sie sei offenbar eine unvollkommene, obgleich wir zugeben müssen, daß sie Wahrheit enthält. Denn was bedeutet sie? Sie bedeutet einfach dies, daß das Gesetz, welches die äußeren Umstände in der Welt regiert, welcher Art dasselbe auch sein möge, mit dem Gesetze unserer individuellen moralischen Natur übereinstimme. Warum es so übereinstimmt, und was diese Übereinstimmung impliziert, kann sie nicht erklären.

Ich habe hier nur von der theoretischen Unvollkommenheit dieser Antworten gesprochen. Aber es muß noch hin-

zugefügt werden, daß hinsichtlich ihrer praktischen Wirksamkeit diese Unvollkommenheit noch mehr hervortritt. Die Appellation an die individuelle Intuition — wie schwer ist es ihr Geltung zu verschaffen angesichts des Bewußtseins unserer eigenen Irrtumsfähigkeit, wenn eine starke Versuchung die Seele bestürmt, oder wenn die Stimme der Menschen uns heißt der Masse zu folgen! Die Appellation an die Hoffnung auf Glück kann, wenn es unser eigenes, individuelles Glück ist, schwerlich ermangeln den moralischen Ton herabzustimmen und die edle Einfalt des Gewissens zu schädigen; wenn es sich aber um das Glück des ganzen Menschengeschlechts handelt — wie ganz unbestimmt, schattenhaft, unsicher erscheint sie im Vergleich mit näherliegenden und lebendigeren Motiven!

Aber wir wollen dieses beiseite lassen und diese Antworten nur von der theoretischen Seite betrachten. Wir müssen einsehen, daß jede nur eine kurze Strecke weit reicht und auf eine Antwort verweist, die endgültiger ist als sie.

Der Begriff eines der menschlichen Natur immanenten Gesetzes bedeutet ohne Zweifel eine Manifestation der höchsten Macht, welche den Menschen geschaffen hat, in dem menschlichen Wesen. Bedenken Sie, was darin liegt. Wie die Existenz des moralischen Bewußtseins auf einen moralischen Schöpfer hinweist, so beweist die autoritative und dominierende Macht dieses Bewußtseins in unserer Natur, daß der Zweck der Schöpfung ein vorwiegend sittlicher ist, und kann schwerlich ermangeln zu der ferneren Annahme zu führen, daß unter den Attributen der Natur des Schöpfers, so weit wir diese verstehen können, die moralischen Attribute der Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit die höchsten sind. Sagt man, die Suprematie des Gewissens sei ein dem menschlichen

Wesen immanentes Gesetz, so spricht man damit aus, daß das moralische Bewußtsein der höchste Ausdruck des Willens des höchsten Schöpfers ist. Diese Aussage setzt notwendig einen solchen Gott voraus, der wesentlich ein gerechter Gott ist.

Vergegenwärtigen Sie Sich die Antwort des Utilitarianers in jeder ihrer zwei Phasen. Was ist sie im letzten Grunde als ein unbestimmter und unzulänglicher Ausdruck des alten Glaubens an eine Vergeltung, eine moralische Regierung Gottes? Es ist schwer zu verstehen, warum wir bei dieser natürlichen Annahme auf halbem Wege stehen bleiben und im Namen der Philosophie für den alten, wenigstens allgemein verständlichen Satz den Glauben an ein „ewiges Etwas, welches nicht unser Ich ist und welches für die Gerechtigkeit wirkt", substituieren sollen. Denn kein bloßes Etwas, kein unpersönliches Gesetz, keine physische Kraft kann die Macht vertreten, die aufs deutlichste eine Persönlichkeit impliziert, sowohl in dem, der sie ausübt, als in denen, an welchen sie ausgeübt wird. Wenn man daher sagt, Gehorsam gegen das moralische Gesetz führe zum Glück, so bedeutet das schließlich nichts anderes, als wenn man sagt, die Welt stehe unter der Herrschaft eines persönlichen Wesens, dessen Wille die Gerechtigkeit Seiner Geschöpfe ist, und dessen Regierung darauf ausgeht, diese Gerechtigkeit in ihnen zu wirken. Je mehr wir einfache Worte gebrauchen und der Sache auf den Grund sehen, desto mehr werden wir finden, daß die beiden Antworten der Intuitionisten und der Utilitarier einander nicht ausschließen, weil keine von ihnen die ganze Wahrheit enthält. Beide begegnen sich thatsächlich in dem Glauben, welcher die Basis der Gewissensautorität in dem unserer individuellen Natur aufgeprägten und in der Geschichte der Welt sich kundgebenden Willen eines gerechten Gottes erkennt.

Die Antwort der Intuitionisten setzt die aus der Existenz des moralischen Bewußtseins in uns gezogene Schlußfolgerung fort; die Antwort der Utilitarier harmoniert mit der Ansicht, welche wir von dem ganzen Thätigkeitsbereich dieses Bewußtseins gewonnen haben, und beide führen uns zu Gott.

Auch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß diese Theorie von der Basis der Gewissensautorität in dem Willen und Wesen Gottes eine Theorie ist, die sich darin von den anderen unterscheidet, daß sie auch für sich allein genommen wirkt. Sie ist dem einfachsten Instinkte des Kindes zugänglich und befriedigt das Verlangen des Philosophen nach dem Allgemeinen und Absoluten. Sie appelliert an das ruhige Nachdenken des Verstandes und kann zugleich die wildeste Erregung der Leidenschaften dämpfen. Wirksamkeit ist ohne Zweifel an sich noch kein genügender Beweis für die Wahrheit einer Theorie. Aber in einer wesentlich praktischen Sache kann die Wirkungslosigkeit allerdings Zweifel an der Richtigkeit einer solchen erwecken. Es ist kein geringfügiger, sekundärer Umstand, ob eine Theorie sich wirksam erweist auf die Masse der Menschen oder nicht, wirksam sowohl auf die große Menge als auf die wenigen Denkenden. Die Theorie, welche die Basis des Rechts in dem Willen Gottes findet, hat diese wirksame Kraft seit Jahrhunderten bewährt. Keine andere hat bis jetzt die Kraft gehabt sie zu verdrängen.

Ich kann daher nicht umhin zu glauben, daß die Prüfung der allgemeinen Thätigkeit des Gewissens — der συντήρησις — beweist, wie zutreffend die fast allgemeine Schlußfolgerung der Menschheit gewesen ist, welche die Anerkennung ihrer Wahrheit und Autorität mit der Anerkennung eines leben-

digen und gerechten Gottes in Verbindung gebracht hat. Die drei Gebiete des Forschens nach dem Ursprung, dem Thätigkeitsbereich und der Basis des moralischen Bewußtseins sind in hohem Grade unabhängig von einander. Man kann über den Ursprung dieses Bewußtseins nachdenken, ohne dessen Thätigkeitsbereich zu untersuchen, oder dieses Thätigkeitsbereich als eine reale Macht betrachten, ohne nach der Basis seiner hohen Autorität zu fragen. Aber die Resultate, zu denen man gelangt, sind identisch, und deshalb übt ihr kombiniertes Zeugnis eine fast unwiderstehliche Macht auf den Geist aus.

VI. Aber von dieser meiner Ansicht nach wichtigeren Seite des Gegenstandes wollen wir uns jetzt zu der zweiten Thätigkeit des Gewissens wenden, zu der συνείδησις, also zu der Anwendung des moralischen Bewußtseins auf die Handlungen des täglichen Lebens. Ihr Ausgangspunkt sind die fundamentalen Begriffe Recht, Pflicht, Vergeltung, und sie fragt von jeder beabsichtigten Handlung: „Ist das recht? ist es ein Teil meiner Pflicht dies zu thun? wird es, wenn ich es thue, für mich gut oder übel sein?“ Das ist es, was unser Text als „die Gedanken der Menschen, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen“, bezeichnet. Hier gehen wir von dem Abstrakten zu dem Konkreten über. Es sind in der That diese konkreten Erfahrungen, durch die das abstrakte Prinzip festgestellt und ausgebildet wird. Denn hier, wie bei jeder andern Gedankenfolge, beginnen wir mit einem unbestimmten instinktiven Bewußtsein des allgemeinen Prinzips, und nur durch diese speziellen Erfahrungen gelangen wir zu einem klaren und bestimmten Begriffe jenes Prinzips selbst. Bei der Betrachtung nun der speziellen Anwendung des Gewissens verlassen wir das einfache Verhält-

nis einer universellen Übereinstimmung und weichen nach verschiedenen Richtungen ab, je nach Zeit, Ort, Alter und Individualität, mit einer Vielgestaltigkeit, welche durch die aktuellen Variationen formulierter Gesetze nur schwach repräsentiert wird. Wir gehen von axiomatischen Wahrheiten zu praktischen Deduktionen aus diesen Wahrheiten über, welche unendlichen Irrtümern unterliegen können. Haben wir in allen diesen detaillierten, individuellen Erfahrungen das Bewußtsein „Gott ist mit uns“ oder nicht?

Es ist gewiß, daß sich dieser geistige Prozeß nicht lediglich aus sich selbst entwickelt und so zu sagen in sich selbst aufgeht. Er ist vielmehr eine moralische Erziehung, und Erziehung setzt sowohl ein Etwas voraus, das von innen heraus entwickelt werden soll, als eine äußere Macht, welche dieses Etwas entwickelt. Jede Macht aber, die unmittelbar auf das Gewissen wirken soll, muß eine persönliche sein. Vielleicht könnten wir uns hinsichtlich der Erwartung einer Vergeltung mit dem Begriffe einer „Strömung“ oder einer „Tendenz“ begnügen, wofern man nämlich unter Vergeltung nichts anderes versteht, als einen unklaren Begriff von einer Anordnung in der Natur, welche solchen Handlungen, die der Gewissensstimme folgen, Raum verstattet, solchen Handlungen dagegen, die dem Gewissen Trotz bieten, Hindernisse entgegenstellt. Aber — abgesehen davon, daß dies eine sehr unzulängliche Beschreibung dessen ist, was die Idee der Vergeltung einschließt — steht es fest, daß diese Erklärung durchaus nicht anwendbar ist auf die höheren und reineren Kundgebungen des moralischen Bewußtseins, die es nicht mit den Folgen, sondern mit den Eigenschaften der Handlungen zu thun haben. Wenn wir bei diesen unterwiesen oder geleitet werden sollen, so muß das durch ein moralisches Bewußtsein

geschehen, das höher als das unsrige ist, und dies kann nur einem persönlichen Wesen gehören.

1. Was immer wir theoretisch für möglich halten mögen, wenn wir uns ein auf einer wüsten Insel ganz allein aufwachsendes menschliches Wesen denken, die Regel ist doch die, daß das moralische Bewußtsein in jedem Individuum zum Teil eben durch solch' eine persönliche Macht ausgebildet wird, nämlich durch den Einfluß unserer Mitmenschen. Von den ersten Anfängen unseres Bewußtseins an wirkt diese Macht in doppelter Weise auf uns ein: durch die äußere Nötigung des Gebotes und durch die geistige Macht der Belehrung, sei es durch Wort, durch Beispiel oder durch persönliche Überlegenheit. Diese beiden Mächte bestehen fast immer neben einander, wenn auch in verschiedenem Verhältnis mit einander vermischt. Daß beide im richtigen Verhältnisse mit und neben einander wirken, darauf beruht in der That das Wohl der Menschheit. Das Gesetz schließt auch da, wo es nur durch äußere Nötigung wirkt, bestimmte Grundsätze ein, welche klarzulegen und einzuprägen die Aufgabe des Unterrichts ist, denn das Gesetz basiert auf einem Rechte, das denen verständlich sein muß, die ihm untergeben sind. In der That, wenn wir das Gesetz in seiner ganzen Entwickelung betrachten, so ist es nicht lediglich eine zwingende Macht, sondern es enthält auch ein dirigierendes und didaktisches Element. Anderseits wird es auch der Unterricht selten unterlassen, die Menschen auf die vergeltende Macht des Gesetzes hinzuweisen, um Aufmerksamkeit zu erzwingen und Nachlässigkeit zu strafen; denn da der Mensch ist, was er ist, so liegen in aller „Disziplin", welche eigentlich „System des Lernens" bedeutet, in gewisser Art auch die Ideen von Zwang und Vergeltung. Aber diese zwei Elemente können

in sehr verschiedenem Verhältnis mit einander verknüpft sein. In den Tagen der Kindheit herrscht das Gebot vor; auch der daneben hergehende didaktische Einfluß ist meistens eine Appellation nicht an das Gewissen und an die Vernunft, sondern an den Glauben. Im Mannesalter ist die Arbeit des Gesetzes „als Schulmeister“ vorüber, oder sollte es wenigstens sein; das didaktische Element nimmt den Hauptplatz ein; nur da, wo der geistigen Macht Trotz geboten wird, tritt das Gesetz ein, um den Menschen zu züchtigen oder ihn für die anderen unschädlich zu machen. Durch beide wird das individuelle Gewissen erzogen; die Resultate dieser Erziehung sind natürlich je nach der Beschaffenheit der einzelnen Seelen sowohl, als nach dem besonderen Charakter der erziehenden Einflüsse sehr verschieden. Wir kennen also zwei von außen auf uns wirkende Thätigkeiten des Willens: einerseits die Strafe und die Belohnung des Gesetzes, anderseits die Darlegung der Wahrheit und des Rechts vor dem Gewissen. Bei beiden fühlen wir, daß unsere Freiheit und unsere Verantwortlichkeit unangetastet bleiben; von beiden wird unter normalen Verhältnissen unser Gewissen belehrt, gestärkt, entwickelt.

Mit Bezug auf diesen Prozeß der moralischen Erziehung durch den bewußten Einfluß unserer Mitmenschen auf uns bieten sich uns zwei Fragen dar: was schließt er in sich? und: ist er die einzige erziehende Macht?

2. Was schließt er in sich? Er ist offenbar ein Gesetz der menschlichen Natur, ganz so real, wie die Existenz des moralischen Bewußtseins in dem Individuum. Ist dem also, so gehört er notwendig in die Regierung der Welt durch die höhere Macht, welche die Welt geschaffen hat und sie erhält, hinein. Butler sieht daher in ihm eine „moralische

Regierung Gottes", deren Zweck die „sittliche Erziehung des Menschen" ist[12]. Seine schon an und für sich starke Schlußfolgerung bekommt noch größeres Gewicht, wenn wir bedenken — was in der nächsten Vorlesung vollständiger dargelegt werden soll —, daß diese moralische Erziehung hauptsächlich durch die Existenz natürlicher Beziehungen (wie Elternschaft, Geschwisterschaft, Ehe) ausgeübt wird, auf welchen die physische Fortpflanzung des Geschlechts beruht, und jener sozialen Beziehungen des politischen und religiösen Lebens, ohne welche alle Zivilisation unmöglich ist. Denn hierin zeigt es sich, daß dieser Prozeß ein Teil des großen Weltsystems ist, durch welches die physischen Kräfte des organischen und die geistigen Kräfte des sittlichen Lebens unter ein höchstes Gesetz gestellt werden. Das Vorhandensein einer solchen moralischen Regierung ist sicherlich ein neuer Hinweis auf einen moralischen Lenker der Welt. Er ist der wahre Erzieher auch in dieser Erziehung durch Menschen.

3. Aber ist diese Art der moralischen Erziehung (die Erziehung durch Menschen) unsere einzige? Offenbar nein. Sie berührt die soziale Seite des Menschen; aber der Mensch besitzt eine Individualität, die gerade inbezug auf die sittliche Thätigkeit am deutlichsten hervortritt. Was sollen wir von dieser sagen? Es scheint, daß auch sie einer zwiefachen Erziehung unterworfen sei, der durch das Gesetz und der durch geistigen Einfluß.

Es giebt einen Einfluß des Gesetzes auf uns, in dem Faktum, auf welches Butler auch hingewiesen hat, daß dieses Leben in seinen physischen Verhältnissen und in den menschlichen Handlungen, bei denen keine Einwirkung auf uns beabsichtigt wird, „besonders dazu geeignet ist, eine moralische Erziehung auszuüben"[13]. Es giebt viele Dinge, die vermöge

höchstens sagen: „du mußt"; das Gewissen allein kann einen höheren Ton anschlagen und sagen: „du sollst." Was ist doch die Basis dieser Autorität? In der Regel werden wir theoretisch ihre Realität kaum bezweifeln, selbst wenn wir ihr praktisch nicht gehorchen. Aber wenn man uns fragt: „warum sollte ich dem Gewissen mehr gehorchen als der Begierde oder der Leidenschaft, der Stimme der Menschen oder den Forderungen der Selbstliebe?" so müssen wir eine Antwort geben. Es steht mir fest, daß keine andere genügende und vollständige Antwort gegeben werden kann als die alte Antwort: „weil das Gewissen Gottes Stimme ist."

Werfen Sie einen Blick auf die Lehren der zwei großen Schulen einfacher Moralphilosophen über diesen höchst wichtigen Gegenstand.

Die Schule der Intuitionisten sagt kühn: „Die Stimme des Gewissens ist ihr eigenes Zeugnis. Ihre Autorität ist ein Grundgesetz unserer Natur, welches erkannt wird, wie das Auge das Licht erkennt, oder wie der Verstand ein mathematisches Axiom acceptiert."

Diese Antwort schließt ohne Zweifel eine große Wahrheit in sich, aber sie ist offenbar eine unvollkommene. Zwar glaube ich nicht, daß man sie einfach von der Hand weisen darf, wie einige thun. Es kann wohl jemand sagen: „Ich persönlich erkenne diese Autorität nicht an. Für mich existiert sie nicht. Und selbst wenn sie für mich vorhanden wäre, so würde ich mich doch mit einem bloß individuellen Urteil, das ja eine Täuschung sein kann, nicht begnügen. Ich verlange eine allgemeine Anweisung, die sich nicht nur auf dich oder mich anwenden läßt, sondern auf die ganze Menschheit." Auf eine solche Einwendung darf man, wie schon früher erwähnt wurde, eine befriedigende Antwort geben,

wenn man von dem individuellen Zeugnis an das Kollektivzeugnis der Menschheit appelliert, wie dieses in den Sprachen und Institutionen der Welt verkörpert ist. Dennoch muß man gestehen, daß diese Antwort eine unvollkommene sei, wenn sie auch, so weit sie eben reicht, eine richtige ist. Im günstigsten Falle sagt sie nur dies, daß die moralische Suprematie ein Gesetz der individuellen Natur ist. Die Frage bleibt immer: „Woher kommt dieses Gesetz, und was schließt das Vorhandensein eines solchen Gesetzes in sich?"

Wenden wir uns nun zu der mit dieser Schule rivalisierenden Schule des Utilitarismus und hören wir ihre Antwort: „Gehorche dem Gewissen, weil ein solcher Gehorsam Glück mit sich bringt." In alten Zeiten nahm diese Antwort eine selbstsüchtige Form an, und Glück bedeutete nur das individuelle Glück des Gehorchenden. In unseren Tagen hat sie eine edlere, großartigere Form angenommen; Glück bedeutet jetzt das Glück des ganzen Menschengeschlechts. Als praktische Regel hat sie vielleicht diesen edlen Sinn auf Kosten der Klarheit und Verständlichkeit und der Hoffnung auf ein Leben jenseits des Grabes erkauft. Aber für den Augenblick betrachten wir die Antwort nur im allgemeinen. Von ihr müssen wir wieder ohne Zögern sagen, sie sei offenbar eine unvollkommene, obgleich wir zugeben müssen, daß sie Wahrheit enthält. Denn was bedeutet sie? Sie bedeutet einfach dies, daß das Gesetz, welches die äußeren Umstände in der Welt regiert, welcher Art dasselbe auch sein möge, mit dem Gesetze unserer individuellen moralischen Natur übereinstimme. Warum es so übereinstimmt, und was diese Übereinstimmung impliziert, kann sie nicht erklären.

Ich habe hier nur von der theoretischen Unvollkommenheit dieser Antworten gesprochen. Aber es muß noch hin-

zugefügt werden, daß hinsichtlich ihrer praktischen Wirksamkeit diese Unvollkommenheit noch mehr hervortritt. Die Appellation an die individuelle Intuition — wie schwer ist es ihr Geltung zu verschaffen angesichts des Bewußtseins unserer eigenen Irrtumsfähigkeit, wenn eine starke Versuchung die Seele bestürmt, oder wenn die Stimme der Menschen uns heißt der Masse zu folgen! Die Appellation an die Hoffnung auf Glück kann, wenn es unser eigenes, individuelles Glück ist, schwerlich ermangeln den moralischen Ton herabzustimmen und die edle Einfalt des Gewissens zu schädigen; wenn es sich aber um das Glück des ganzen Menschengeschlechts handelt — wie ganz unbestimmt, schattenhaft, unsicher erscheint sie im Vergleich mit näherliegenden und lebendigeren Motiven!

Aber wir wollen dieses beiseite lassen und diese Antworten nur von der theoretischen Seite betrachten. Wir müssen einsehen, daß jede nur eine kurze Strecke weit reicht und auf eine Antwort verweist, die endgültiger ist als sie.

Der Begriff eines der menschlichen Natur immanenten Gesetzes bedeutet ohne Zweifel eine Manifestation der höchsten Macht, welche den Menschen geschaffen hat, in dem menschlichen Wesen. Bedenken Sie, was darin liegt. Wie die Existenz des moralischen Bewußtseins auf einen moralischen Schöpfer hinweist, so beweist die autoritative und dominierende Macht dieses Bewußtseins in unserer Natur, daß der Zweck der Schöpfung ein vorwiegend sittlicher ist, und kann schwerlich ermangeln zu der ferneren Annahme zu führen, daß unter den Attributen der Natur des Schöpfers, so weit wir diese verstehen können, die moralischen Attribute der Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit die höchsten sind. Sagt man, die Suprematie des Gewissens sei ein dem menschlichen

Wesen immanentes Gesetz, so spricht man damit aus, daß das moralische Bewußtsein der höchste Ausdruck des Willens des höchsten Schöpfers ist. Diese Aussage setzt notwendig einen solchen Gott voraus, der wesentlich ein gerechter Gott ist.

Vergegenwärtigen Sie Sich die Antwort des Utilitarianers in jeder ihrer zwei Phasen. Was ist sie im letzten Grunde als ein unbestimmter und unzulänglicher Ausdruck des alten Glaubens an eine Vergeltung, eine moralische Regierung Gottes? Es ist schwer zu verstehen, warum wir bei dieser natürlichen Annahme auf halbem Wege stehen bleiben und im Namen der Philosophie für den alten, wenigstens allgemein verständlichen Satz den Glauben an ein „ewiges Etwas, welches nicht unser Ich ist und welches für die Gerechtigkeit wirkt", substituieren sollen. Denn kein bloßes Etwas, kein unpersönliches Gesetz, keine physische Kraft kann die Macht vertreten, die aufs deutlichste eine Persönlichkeit impliziert, sowohl in dem, der sie ausübt, als in denen, an welchen sie ausgeübt wird. Wenn man daher sagt, Gehorsam gegen das moralische Gesetz führe zum Glück, so bedeutet das schließlich nichts anderes, als wenn man sagt, die Welt stehe unter der Herrschaft eines persönlichen Wesens, dessen Wille die Gerechtigkeit Seiner Geschöpfe ist, und dessen Regierung darauf ausgeht, diese Gerechtigkeit in ihnen zu wirken. Je mehr wir einfache Worte gebrauchen und der Sache auf den Grund sehen, desto mehr werden wir finden, daß die beiden Antworten der Intuitionisten und der Utilitarier einander nicht ausschließen, weil keine von ihnen die ganze Wahrheit enthält. Beide begegnen sich thatsächlich in dem Glauben, welcher die Basis der Gewissensautorität in dem unserer individuellen Natur aufgeprägten und in der Geschichte der Welt sich kundgebenden Willen eines gerechten Gottes erkennt.

Die Antwort der Intuitionisten setzt die aus der Existenz des moralischen Bewußtseins in uns gezogene Schlußfolgerung fort; die Antwort der Utilitarier harmoniert mit der Ansicht, welche wir von dem ganzen Thätigkeitsbereich dieses Bewußtseins gewonnen haben, und beide führen uns zu Gott.

Auch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß diese Theorie von der Basis der Gewissensautorität in dem Willen und Wesen Gottes eine Theorie ist, die sich darin von den anderen unterscheidet, daß sie auch für sich allein genommen wirkt. Sie ist dem einfachsten Instinkte des Kindes zugänglich und befriedigt das Verlangen des Philosophen nach dem Allgemeinen und Absoluten. Sie appelliert an das ruhige Nachdenken des Verstandes und kann zugleich die wildeste Erregung der Leidenschaften dämpfen. Wirksamkeit ist ohne Zweifel an sich noch kein genügender Beweis für die Wahrheit einer Theorie. Aber in einer wesentlich praktischen Sache kann die Wirkungslosigkeit allerdings Zweifel an der Richtigkeit einer solchen erwecken. Es ist kein geringfügiger, sekundärer Umstand, ob eine Theorie sich wirksam erweist auf die Masse der Menschen oder nicht, wirksam sowohl auf die große Menge als auf die wenigen Denkenden. Die Theorie, welche die Basis des Rechts in dem Willen Gottes findet, hat diese wirksame Kraft seit Jahrhunderten bewährt. Keine andere hat bis jetzt die Kraft gehabt sie zu verdrängen.

Ich kann daher nicht umhin zu glauben, daß die Prüfung der allgemeinen Thätigkeit des Gewissens — der συντήρησις — beweist, wie zutreffend die fast allgemeine Schlußfolgerung der Menschheit gewesen ist, welche die Anerkennung ihrer Wahrheit und Autorität mit der Anerkennung eines leben-

digen und gerechten Gottes in Verbindung gebracht hat. Die drei Gebiete des Forschens nach dem Ursprung, dem Thätigkeitsbereich und der Basis des moralischen Bewußtseins sind in hohem Grade unabhängig von einander. Man kann über den Ursprung dieses Bewußtseins nachdenken, ohne dessen Thätigkeitsbereich zu untersuchen, oder dieses Thätigkeitsbereich als eine reale Macht betrachten, ohne nach der Basis seiner hohen Autorität zu fragen. Aber die Resultate, zu denen man gelangt, sind identisch, und deshalb übt ihr kombiniertes Zeugnis eine fast unwiderstehliche Macht auf den Geist aus.

VI. Aber von dieser meiner Ansicht nach wichtigeren Seite des Gegenstandes wollen wir uns jetzt zu der zweiten Thätigkeit des Gewissens wenden, zu der συνείδησις, also zu der Anwendung des moralischen Bewußtseins auf die Handlungen des täglichen Lebens. Ihr Ausgangspunkt sind die fundamentalen Begriffe Recht, Pflicht, Vergeltung, und sie fragt von jeder beabsichtigten Handlung: „Ist das recht? ist es ein Teil meiner Pflicht dies zu thun? wird es, wenn ich es thue, für mich gut oder übel sein?“ Das ist es, was unser Text als „die Gedanken der Menschen, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen“, bezeichnet. Hier gehen wir von dem Abstrakten zu dem Konkreten über. Es sind in der That diese konkreten Erfahrungen, durch die das abstrakte Prinzip festgestellt und ausgebildet wird. Denn hier, wie bei jeder andern Gedankenfolge, beginnen wir mit einem unbestimmten instinktiven Bewußtsein des allgemeinen Prinzips, und nur durch diese speziellen Erfahrungen gelangen wir zu einem klaren und bestimmten Begriffe jenes Prinzips selbst. Bei der Betrachtung nun der speziellen Anwendung des Gewissens verlassen wir das einfache Verhält-

nis einer universellen Übereinstimmung und weichen nach verschiedenen Richtungen ab, je nach Zeit, Ort, Alter und Individualität, mit einer Vielgestaltigkeit, welche durch die aktuellen Variationen formulierter Gesetze nur schwach repräsentiert wird. Wir gehen von axiomatischen Wahrheiten zu praktischen Deduktionen aus diesen Wahrheiten über, welche unendlichen Irrtümern unterliegen können. Haben wir in allen diesen detaillierten, individuellen Erfahrungen das Bewußtsein „Gott ist mit uns“ oder nicht?

Es ist gewiß, daß sich dieser geistige Prozeß nicht lediglich aus sich selbst entwickelt und so zu sagen in sich selbst aufgeht. Er ist vielmehr eine moralische Erziehung, und Erziehung setzt sowohl ein Etwas voraus, das von innen heraus entwickelt werden soll, als eine äußere Macht, welche dieses Etwas entwickelt. Jede Macht aber, die unmittelbar auf das Gewissen wirken soll, muß eine persönliche sein. Vielleicht könnten wir uns hinsichtlich der Erwartung einer Vergeltung mit dem Begriffe einer „Strömung“ oder einer „Tendenz“ begnügen, wofern man nämlich unter Vergeltung nichts anderes versteht, als einen unklaren Begriff von einer Anordnung in der Natur, welche solchen Handlungen, die der Gewissensstimme folgen, Raum verstattet, solchen Handlungen dagegen, die dem Gewissen Trotz bieten, Hindernisse entgegenstellt. Aber — abgesehen davon, daß dies eine sehr unzulängliche Beschreibung dessen ist, was die Idee der Vergeltung einschließt — steht es fest, daß diese Erklärung durchaus nicht anwendbar ist auf die höheren und reineren Kundgebungen des moralischen Bewußtseins, die es nicht mit den Folgen, sondern mit den Eigenschaften der Handlungen zu thun haben. Wenn wir bei diesen unterwiesen oder geleitet werden sollen, so muß das durch ein moralisches Bewußtsein

geschehen, das höher als das unsrige ist, und dies kann nur einem persönlichen Wesen gehören.

1. Was immer wir theoretisch für möglich halten mögen, wenn wir uns ein auf einer wüsten Insel ganz allein aufwachsendes menschliches Wesen denken, die Regel ist doch die, daß das moralische Bewußtsein in jedem Individuum zum Teil eben durch solch' eine persönliche Macht ausgebildet wird, nämlich durch den Einfluß unserer Mitmenschen. Von den ersten Anfängen unseres Bewußtseins an wirkt diese Macht in doppelter Weise auf uns ein: durch die äußere Nötigung des Gebotes und durch die geistige Macht der Belehrung, sei es durch Wort, durch Beispiel oder durch persönliche Überlegenheit. Diese beiden Mächte bestehen fast immer neben einander, wenn auch in verschiedenem Verhältnis mit einander vermischt. Daß beide im richtigen Verhältnisse mit und neben einander wirken, darauf beruht in der That das Wohl der Menschheit. Das Gesetz schließt auch da, wo es nur durch äußere Nötigung wirkt, bestimmte Grundsätze ein, welche klarzulegen und einzuprägen die Aufgabe des Unterrichts ist, denn das Gesetz basiert auf einem Rechte, das denen verständlich sein muß, die ihm untergeben sind. In der That, wenn wir das Gesetz in seiner ganzen Entwickelung betrachten, so ist es nicht lediglich eine zwingende Macht, sondern es enthält auch ein dirigierendes und didaktisches Element. Anderseits wird es auch der Unterricht selten unterlassen, die Menschen auf die vergeltende Macht des Gesetzes hinzuweisen, um Aufmerksamkeit zu erzwingen und Nachlässigkeit zu strafen; denn da der Mensch ist, was er ist, so liegen in aller „Disziplin", welche eigentlich „System des Lernens" bedeutet, in gewisser Art auch die Ideen von Zwang und Vergeltung. Aber diese zwei Elemente können

in sehr verschiedenem Verhältnis mit einander verknüpft sein. In den Tagen der Kindheit herrscht das Gebot vor; auch der daneben hergehende didaktische Einfluß ist meistens eine Appellation nicht an das Gewissen und an die Vernunft, sondern an den Glauben. Im Mannesalter ist die Arbeit des Gesetzes „als Schulmeister" vorüber, oder sollte es wenigstens sein; das didaktische Element nimmt den Hauptplatz ein; nur da, wo der geistigen Macht Trotz geboten wird, tritt das Gesetz ein, um den Menschen zu züchtigen oder ihn für die anderen unschädlich zu machen. Durch beide wird das individuelle Gewissen erzogen; die Resultate dieser Erziehung sind natürlich je nach der Beschaffenheit der einzelnen Seelen sowohl, als nach dem besonderen Charakter der erziehenden Einflüsse sehr verschieden. Wir kennen also zwei von außen auf uns wirkende Thätigkeiten des Willens: einerseits die Strafe und die Belohnung des Gesetzes, anderseits die Darlegung der Wahrheit und des Rechts vor dem Gewissen. Bei beiden fühlen wir, daß unsere Freiheit und unsere Verantwortlichkeit unangetastet bleiben; von beiden wird unter normalen Verhältnissen unser Gewissen belehrt, gestärkt, entwickelt.

Mit Bezug auf diesen Prozeß der moralischen Erziehung durch den bewußten Einfluß unserer Mitmenschen auf uns bieten sich uns zwei Fragen dar: was schließt er in sich? und: ist er die einzige erziehende Macht?

2. Was schließt er in sich? Er ist offenbar ein Gesetz der menschlichen Natur, ganz so real, wie die Existenz des moralischen Bewußtseins in dem Individuum. Ist dem also, so gehört er notwendig in die Regierung der Welt durch die höhere Macht, welche die Welt geschaffen hat und sie erhält, hinein. Butler sieht daher in ihm eine „moralische

Regierung Gottes", deren Zweck die „sittliche Erziehung des Menschen" ist[12]. Seine schon an und für sich starke Schlußfolgerung bekommt noch größeres Gewicht, wenn wir bedenken — was in der nächsten Vorlesung vollständiger dargelegt werden soll —, daß diese moralische Erziehung hauptsächlich durch die Existenz natürlicher Beziehungen (wie Elternschaft, Geschwisterschaft, Ehe) ausgeübt wird, auf welchen die physische Fortpflanzung des Geschlechts beruht, und jener sozialen Beziehungen des politischen und religiösen Lebens, ohne welche alle Zivilisation unmöglich ist. Denn hierin zeigt es sich, daß dieser Prozeß ein Teil des großen Weltsystems ist, durch welches die physischen Kräfte des organischen und die geistigen Kräfte des sittlichen Lebens unter ein höchstes Gesetz gestellt werden. Das Vorhandensein einer solchen moralischen Regierung ist sicherlich ein neuer Hinweis auf einen moralischen Lenker der Welt. Er ist der wahre Erzieher auch in dieser Erziehung durch Menschen.

3. Aber ist diese Art der moralischen Erziehung (die Erziehung durch Menschen) unsere einzige? Offenbar nein. Sie berührt die soziale Seite des Menschen; aber der Mensch besitzt eine Individualität, die gerade inbezug auf die sittliche Thätigkeit am deutlichsten hervortritt. Was sollen wir von dieser sagen? Es scheint, daß auch sie einer zwiefachen Erziehung unterworfen sei, der durch das Gesetz und der durch geistigen Einfluß.

Es giebt einen Einfluß des Gesetzes auf uns, in dem Faktum, auf welches Butler auch hingewiesen hat, daß dieses Leben in seinen physischen Verhältnissen und in den menschlichen Handlungen, bei denen keine Einwirkung auf uns beabsichtigt wird, „besonders dazu geeignet ist, eine moralische Erziehung auszuüben"[13]. Es giebt viele Dinge, die vermöge

unserer Begierden und Leidenschaften uns in Versuchung führen, — eine Versuchung, die für unser sittliches Wachstum notwendig erscheint. Es giebt ferner (nach der instinktiv richtigen gewöhnlichen Redeweise) „Strafen" unserer Übelthaten, welche Folgen physischer Zustände oder des menschlichen Lebensganges sind ohne alle bewußte Einwirkung der Menschen auf uns, oder Folgen der Beschaffenheit unseres Wesens. Alles dieses deutet auf eine Erziehung durch ein Gesetz, das etwas ganz anderes ist als alle menschlichen Gesetze und oft gerade da wirkt, wo menschliche Gesetze nicht ausreichen. Eine solche Erziehung setzt ein persönliches Agens voraus; dieses Agens aber ist kein menschliches. Was kann es also sein als die Thätigkeit eines sittlichen Regierers der Welt?

Aber wir können hierbei nicht stehen bleiben. Es giebt eine Erfahrung, die alle menschliche Litteratur durchdringt und sich in den Lehrsätzen aller menschlichen Religionen, besonders in ihrer höheren Entwickelung, verkörpert hat. Es ist die Erfahrung, die in dem 139. Psalm so treffend ausgedrückt ist, daß sich eine Stimme in der Seele zu erkennen giebt, die nicht von der Seele selbst herstammt; eine Stimme, welche „die Seele erforscht, ihre Gedanken von ferne versteht, alle ihre Wege sieht, ihr innerstes Herz prüft und sieht, ob sie auf bösem Wege ist". Was ist diese Stimme? Ich kann nichts Besseres thun, als eine treffende Stelle aus den Vorlesungen meines Vorgängers anführen. Er sagt: „Der Psalmist fühlte, daß eine Macht, die auf ihn individuell und persönlich wirkte, selbst eine individuelle und persönliche sein müsse. Spekulative Ideen über das Wesen der Persönlichkeit waren ihm wohl fremd; aber er wußte, daß diese Macht in einer Weise auf ihn wirkte, für die es nichts Analoges

giebt außer der Wirkung, welche lebendige Persönlichkeiten auf ihn ausübten. Sie sprach Lob und Tadel aus; sie war nicht wie ein Gesetz, das ohne Rücksicht auf seine speziellen Eigentümlichkeiten verfährt, sondern sie paßte ihre Thätigkeit mit unendlichen Variationen all den wechselnden Nüancen von Recht und Unrecht, von Irrtum und Schwäche in ihm an. Mit einem Worte, sie war gerade so persönlich wie er. Wie das Herz dem Herzen antwortet und das Auge dem Auge, so entsprach die Macht, die er in seinem Gewissen fühlte, seiner eigenen Natur." [14] Ich weiß, es giebt Seelen, denen eine solche Erfahrung durchaus unbekannt ist, denen sie sogar phantastisch erscheinen mag. Aber ich glaube, diese sind Ausnahmen von der Regel, und ich zweifle daran, daß sie zu den edeln Seelen gehören. Jedenfalls finden wir vielfache Zeugnisse dieser Erfahrung in der Poesie, der Religion, oft auch in der Philosophie der Welt. Ganz besonders ist sie den großen Krisen des Lebens eigen, in denen die menschliche Weisheit uns nicht genügt, oder — ein noch schlimmerer Fall — dem Gewissen in uns widerspricht. Vielleicht hören wir in dieser Erfahrung mehr als in allen anderen die Stimme eines gegenwärtigen Gottes. Wir disputieren nicht darüber, wir spekulieren nicht über ihre Wahrscheinlichkeit: wir erkennen Ihn, den Vater, der Seine Kinder belehrt, verpflichtet und antreibt. Wieder und wieder kommen die Worte des Patriarchen auf unsere Lippen: „Ich habe von Dir gehört mit den Ohren, aber jetzt sehe ich Dich mit meinen Augen."

In dieser Sehnsucht nach göttlicher Leitung und in der Überzeugung, daß eine solche uns in gewissem Maße zuteil werde, empfinden wir wohl am tiefsten das Bedürfnis nach einer „Offenbarung" und zugleich die Hoffnung, ihrer teil-

haftig zu werden, — einer Offenbarung, d. h. eines deutlichen Wortes von Gott, welches das Böse in uns durch seine Schrecken geißele, das Gute in uns durch die einfache Kraft seiner Wahrheit anfache. „Lehre mich, o Herr, den Weg Deiner Gebote!“ — das ist der natürliche Ruf einer jeden gottbewußten Seele. Das Neue Testament sagt uns, daß er nicht unbeantwortet bleibt. Das erste Amt des heiligen Geistes in der Welt, als Vorbereitung auf die höhere Erleuchtung der Kirche Christi durch ihn, ist dies, die Seele zu „überzeugen“, daß die drei großen moralischen Prinzipien, „Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ wirklich bestehende Realitäten sind[15]. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß in der heiligen Schrift die erste große Offenbarung Gottes Israel gegenüber die zehn Gebote sind, die der Seele die Elemente der Gerechtigkeit einschärfen, und daß die erste uns erhaltene Belehrung unseres Herrn Jesu Christi in der Bergpredigt den Zweck hat, das Moralgesetz zu vertiefen und zu vergeistigen, indem sie dasselbe unserem Geiste zueigen machen will, nicht durch Zwang, sondern durch Überzeugung, nicht durch Furcht, sondern durch Liebe. Aber es ist noch nicht an der Zeit, hiervon zu sprechen; ich bemerke nur, daß die spezielle Offenbarung die zwiefache Erziehung des menschlichen Gewissens durch das äußere Gesetz und durch die innere Kraft des Geistes anerkennt und hier, wie in allen Fällen, mit besonderer, übernatürlicher Klarheit die Arbeit darlegt, die in dem natürlichen Systeme verschleiert und zerstückelt erscheint.

In dem Ursprung, dem Thätigkeitsgebiet und der Autoritätsbasis des Gewissens sowohl, als auch in der praktischen Erziehung desselben finden wir also deutliche Anzeichen von dem Vorhandensein eines sittlichen Weltenlenkers, dem

einfachsten Geiste verständlich und dennoch klarer und klarer werdend, je mehr man sie denkend prüft. Wie sich dieselben in den Sprachen und in der Litteratur der Menschen ausgedrückt und in den Religionen der Welt verkörpert haben, zeigt die Geschichte.

VII. Dieses Zeugnis des Gewissens von Gott, in den großen Prinzipien der ethischen Wahrheit und zugleich in deren Anwendung auf die Bedürfnisse und Handlungen des täglichen Lebens ist, wie ich glaube, an sich so stark, daß es vollkommen unwiderstehlich wäre, wenn das große Mysterium des moralischen Übels in der Welt nicht existierte. Hierin liegt die eine große, reale Schwierigkeit. Es ist wahr, daß die in der ganzen menschlichen Litteratur so vielfach betonte Unvollkommenheit der Vergeltung in diesem Leben auch verwirrend wirkt. Nirgends ist diese lebhafter und entschiedener geschildert als in den Psalmen und im Buche Hiob. Das rücksichtslose Wirken der physischen Gewalten, die unvollkommene und oft verkehrt scheinende Verteilung von Wohl und Wehe, der scheinbare Mangel jeder Gelegenheit und jedes Spielraums zu moralischem Wachstum in dem Leben so mancher Menschen — alles dieses erscheint zuweilen als eine Verdunkelung des moralischen Regiments Gottes, und wenn es uns selbst oder diejenigen, die uns wie unsere eigenen Seelen teuer sind, berührt, so wird es uns zu einer dichten Finsternis. Dennoch kann es ertragen werden. Wir können die Unmöglichkeit eingestehen, den ganzen Ratschluß Gottes zu wissen, eine Unmöglichkeit, die uns im Leben teils an unsere Erkenntnis, teils an unseren Glauben verweist. Wir können unsere Zuflucht nehmen zu dem Glauben an eine vollkommene Gerechtigkeit, vor der das, was uns als Willkür erscheint, ein heilsamer Ratschluß ist; wir können

verstehen, daß das, was dem einen schadet, einem andern nützen mag. Wir können zuweilen Einblicke in die Absichten der göttlichen Erziehung erlangen: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt Er.“ Wir können jenseits des Grabes eine vollkommene Vergeltung erwarten in einem Leben, zu dem das gegenwärtige nur eine kurze Vorbereitung ist, und deshalb „die leichte Trübsal, die nur eine kurze Zeit dauert“, gering achten. Aber die Existenz des moralisch Bösen in der Welt bleibt ein unerträgliches Rätsel.

Die Existenz einer angeborenen Tendenz zum Bösen im Menschen ist nicht eine Lehre der christlichen Offenbarung; sie ist eine entsetzliche Thatsache. Es ist schwerbegreiflich, wie jemand diese Thatsache bezweifeln kann, der die menschliche Natur studiert hat, sei es in der Charakterentwickelung eines Kindes, sei es in der Geschichte der Welt, wie sie war und wie sie ist. Der seichte Optimismus, der es versucht hat ihre Existenz zu leugnen oder aufzuheben oder sie aus bloßen Mängeln der physischen, politischen und sozialen Einrichtungen zu erklären, verschwindet vor jedem tieferen Denken. Die Idee eines jeden folgerichtigen Pantheismus, daß das Böse nur eine niedrigere Stufe des Guten sei — da ja nach dieser Anschauung beide notwendig zu dem in dem Weltsysteme zur Erscheinung kommenden göttlichen Wesen gehören — wird von dem Zeugnisse unseres Gewissens mit Entrüstung zurückgewiesen. Diese Theorieen gehören zu der Lebensansicht, welche „die Weise dieser Welt“ heißt, aber vor einer wirklichen Untersuchung können sie nicht bestehen. Die Spekulation nimmt daher, wie in den alten Tagen des Gnosticismus, ihre Zuflucht zu dem Dualismus in der einen oder anderen seiner Formen, um die Existenz des Bösen zu erklären. Bald nimmt sie die manichäische Idee von zwei

rivalisierenden Gottheiten auf, bald denkt sie sich einen Schöpfer, dessen Macht durch eine die Vollkommenheit seines Werkes beeinträchtigende Macht beschränkt wird. Sie schrickt nicht vor der furchtbaren Schilderung zurück, welche Paulus von dem „Gesetz des Bösen" in uns entwirft, im Gegenteil sie steigert die Dunkelheit desselben noch. Sie leugnet auch nicht, daß das Übel in einem gewissen Sinne „Sünde" sei — d. h. ein Widerstand gegen ein höheres, die Welt regierendes Gesetz. Aber sie fragt traurig oder höhnisch: „Wie kann dies sein unter einem allmächtigen und allgerechten Gott?"

1. Was sollen wir hierauf sagen? Ich meine, wir sollen aufrichtig gestehen, daß das Mysterium des Übels uns einfach unerklärlich ist. Wir können zwar einsehen, daß die Fähigkeit, das Böse zu thun, mit dem Mysterium des freien Willens, von dem die hohe Würde des Menschen und die Fähigkeit gut zu sein abhängt, so unzertrennlich zusammengehört wie der Schatten mit dem Licht. Wir können einsehen, daß die Entwickelung dieser Fähigkeit zum Bösen eine verkehrte Anwendung der freien Wahl ist, die für die Entfaltung unserer moralischen Natur notwendig und deren Zweck unser Wachstum im Guten ist. Wir müssen daher die dualistische Idee entschieden zurückweisen, welche das Geheimnisvolle mit dem, was intellektuell und moralisch unglaublich ist, verwechselt. Alles, was ist, muß unter das „erste, ewige Gesetz" [16] der Vorsehung Gottes fallen, sogar dann, wenn es dem „zweiten ewigen Gesetze", das Er seinen Geschöpfen giebt, widerspricht. Aber wir gestehen, daß es dennoch ein „Anstoß" ist. Wir können sogar begreifen, daß die Menschen ihre Freiheit fortgeben oder ableugnen wollen, um ihn zu vermeiden. Wir geben bereitwillig zu, daß das Vor-

handensein desselben das sonst unwiderstehliche Zeugnis des Gewissens von einem allgerechten und allmächtigen Gott abschwächt. Das Böse kann Sein Wille nicht sein; wie es unter Seiner Zulassung auch nur einen Augenblick bestehen könne, vermögen wir nicht zu erklären. Der große Apostel der Heiden wagt nur ein „wenn nun“ der Vermutung auszusprechen[17]; sein und unser Meister hat uns nichts darüber offenbart.

Aber wir erklären kühn, daß dieser Anstoß das moralische Zeugnis zwar abschwächt, aber weit davon entfernt ist, dasselbe zu vernichten. Denn wir behaupten erstens (was das edelste menschliche Denken teils mit Bewußtsein ausgesprochen, teils unbewußt auf tausenderlei Art zu erkennen gegeben hat), daß die Gerechtigkeit und Wahrheit über das Böse und die Lüge den Sieg gewinnt, und daß ihr Sieg beweist, die Macht des Bösen sei eine exceptionelle und störende Macht, nicht das wahre Gesetz des menschlichen Lebens. Wir wollen ferner betonen, daß diese Rebellion, wenn sie auch in mancher Hinsicht die Entwickelung des Guten stört, doch wie jede andere Rebellion in anderen Beziehungen dazu beiträgt, die Treue im Guten desto intensiver zu machen und ihr ein Feld des Triumphes zu bereiten. Wir werden noch nachdrücklicher die Ansicht verteidigen, daß, obgleich die Existenz des Bösen das moralische Zeugnis abschwächt, doch das Empfinden der Sünde als Sünde — welches selbst in der Stunde der Übertretung besteht und sich in den darauffolgenden Stunden der Reue und Buße mit zehnfacher Gewalt geltend macht — viel thut, um den Anstoß wieder aufzuheben; es *verstärkt* das Zeugnis des Gewissens zu einer an Agonie grenzenden Intensität und bekleidet es mit der düsteren Majestät eines rächenden Geistes. Denn nicht

einer Theorie zufolge, sondern auf Grund thatsächlicher Erfahrung glauben wir, daß die Empfindung der Sünde als Sünde in der menschlichen Seele nie vertilgt werden kann. In den Stunden tieferen Nachdenkens begnügt sich die Seele nicht damit, das Böse uns selbst gegenüber als „Laster", und wo es sich um andere Menschen handelt, als „Verbrechen" zu erkennen; zu der höchsten Macht aufsehend, ruft sie mit dem Psalmisten: „An Dir allein habe ich gesündigt und übel gethan vor Deinem Angesicht." Mag sie bei diesem Aufschrei nur die Schrecken der Sünde empfinden oder noch die Erwartung der Vergeltung hinzufügen, in beiden Fällen zerstreut die Stunde der thatsächlichen Erfahrung die Theorieen und Zweifel der müßigen Spekulation und lehrt die Seele nicht ein „Gesetz" oder ein „Etwas" erkennen, sondern einen realen, persönlichen Gott. Auch dürfen wir nicht unterlassen, schließlich hinzuzufügen, daß die Idee eines zukünftigen Lebens, wenn sie auch nur als eine wahrscheinliche Hypothese auftritt, unfehlbar den Glauben in sich schließt, dieser Widerstreit des Bösen sei nur etwas Temporäres — eine Wolke, die nur den frühen Morgen des Gesamtdaseins des Menschen überschattet und in dem wolkenlosen Zustande der Zukunft verschwinden muß.

2. Alles dieses wollen wir festhalten und in diesem Bewußtsein wohl niedergeschlagen, aber nicht verzweifelnd dastehen unter dem Schatten, den die Existenz des Bösen auf uns wirft. Wir wollen jedoch gestehen, daß wir hier mehr als irgendsonst das Licht der göttlichen Offenbarung suchen. Wir werden jede Lehre, die vorgiebt eine solche Offenbarung zu sein, am besten prüfen, wenn wir fragen, ob sie die Macht hat, den Kampf mit der furchtbaren Macht der Sünde aufzunehmen. Sie wird uns vielleicht nicht erklären können,

in sehr verschiedenem Verhältnis mit einander verknüpft sein. In den Tagen der Kindheit herrscht das Gebot vor; auch der daneben hergehende didaktische Einfluß ist meistens eine Appellation nicht an das Gewissen und an die Vernunft, sondern an den Glauben. Im Mannesalter ist die Arbeit des Gesetzes „als Schulmeister" vorüber, oder sollte es wenigstens sein; das didaktische Element nimmt den Hauptplatz ein; nur da, wo der geistigen Macht Trotz geboten wird, tritt das Gesetz ein, um den Menschen zu züchtigen oder ihn für die anderen unschädlich zu machen. Durch beide wird das individuelle Gewissen erzogen; die Resultate dieser Erziehung sind natürlich je nach der Beschaffenheit der einzelnen Seelen sowohl, als nach dem besonderen Charakter der erziehenden Einflüsse sehr verschieden. Wir kennen also zwei von außen auf uns wirkende Thätigkeiten des Willens: einerseits die Strafe und die Belohnung des Gesetzes, anderseits die Darlegung der Wahrheit und des Rechts vor dem Gewissen. Bei beiden fühlen wir, daß unsere Freiheit und unsere Verantwortlichkeit unangetastet bleiben; von beiden wird unter normalen Verhältnissen unser Gewissen belehrt, gestärkt, entwickelt.

Mit Bezug auf diesen Prozeß der moralischen Erziehung durch den bewußten Einfluß unserer Mitmenschen auf uns bieten sich uns zwei Fragen dar: was schließt er in sich? und: ist er die einzige erziehende Macht?

2. Was schließt er in sich? Er ist offenbar ein Gesetz der menschlichen Natur, ganz so real, wie die Existenz des moralischen Bewußtseins in dem Individuum. Ist dem also, so gehört er notwendig in die Regierung der Welt durch die höhere Macht, welche die Welt geschaffen hat und sie erhält, hinein. Butler sieht daher in ihm eine „moralische

Regierung Gottes", deren Zweck die „sittliche Erziehung des Menschen" ist[12]. Seine schon an und für sich starke Schlußfolgerung bekommt noch größeres Gewicht, wenn wir bedenken — was in der nächsten Vorlesung vollständiger dargelegt werden soll —, daß diese moralische Erziehung hauptsächlich durch die Existenz natürlicher Beziehungen (wie Elternschaft, Geschwisterschaft, Ehe) ausgeübt wird, auf welchen die physische Fortpflanzung des Geschlechts beruht, und jener sozialen Beziehungen des politischen und religiösen Lebens, ohne welche alle Zivilisation unmöglich ist. Denn hierin zeigt es sich, daß dieser Prozeß ein Teil des großen Weltsystems ist, durch welches die physischen Kräfte des organischen und die geistigen Kräfte des sittlichen Lebens unter ein höchstes Gesetz gestellt werden. Das Vorhandensein einer solchen moralischen Regierung ist sicherlich ein neuer Hinweis auf einen moralischen Lenker der Welt. Er ist der wahre Erzieher auch in dieser Erziehung durch Menschen.

3. Aber ist diese Art der moralischen Erziehung (die Erziehung durch Menschen) unsere einzige? Offenbar nein. Sie berührt die soziale Seite des Menschen; aber der Mensch besitzt eine Individualität, die gerade inbezug auf die sittliche Thätigkeit am deutlichsten hervortritt. Was sollen wir von dieser sagen? Es scheint, daß auch sie einer zwiefachen Erziehung unterworfen sei, der durch das Gesetz und der durch geistigen Einfluß.

Es giebt einen Einfluß des Gesetzes auf uns, in dem Faktum, auf welches Butler auch hingewiesen hat, daß dieses Leben in seinen physischen Verhältnissen und in den menschlichen Handlungen, bei denen keine Einwirkung auf uns beabsichtigt wird, „besonders dazu geeignet ist, eine moralische Erziehung auszuüben"[13]. Es giebt viele Dinge, die vermöge

unserer Begierden und Leidenschaften uns in Versuchung führen, — eine Versuchung, die für unser sittliches Wachstum notwendig erscheint. Es giebt ferner (nach der instinktiv richtigen gewöhnlichen Redeweise) „Strafen" unserer Übelthaten, welche Folgen physischer Zustände oder des menschlichen Lebensganges sind ohne alle bewußte Einwirkung der Menschen auf uns, oder Folgen der Beschaffenheit unseres Wesens. Alles dieses deutet auf eine Erziehung durch ein Gesetz, das etwas ganz anderes ist als alle menschlichen Gesetze und oft gerade da wirkt, wo menschliche Gesetze nicht ausreichen. Eine solche Erziehung setzt ein persönliches Agens voraus; dieses Agens aber ist kein menschliches. Was kann es also sein als die Thätigkeit eines sittlichen Regierers der Welt?

Aber wir können hierbei nicht stehen bleiben. Es giebt eine Erfahrung, die alle menschliche Litteratur durchdringt und sich in den Lehrsätzen aller menschlichen Religionen, besonders in ihrer höheren Entwickelung, verkörpert hat. Es ist die Erfahrung, die in dem 139. Psalm so treffend ausgedrückt ist, daß sich eine Stimme in der Seele zu erkennen giebt, die nicht von der Seele selbst herstammt; eine Stimme, welche „die Seele erforscht, ihre Gedanken von ferne versteht, alle ihre Wege sieht, ihr innerstes Herz prüft und sieht, ob sie auf bösem Wege ist". Was ist diese Stimme? Ich kann nichts Besseres thun, als eine treffende Stelle aus den Vorlesungen meines Vorgängers anführen. Er sagt: „Der Psalmist fühlte, daß eine Macht, die auf ihn individuell und persönlich wirkte, selbst eine individuelle und persönliche sein müsse. Spekulative Ideen über das Wesen der Persönlichkeit waren ihm wohl fremd; aber er wußte, daß diese Macht in einer Weise auf ihn wirkte, für die es nichts Analoges

giebt außer der Wirkung, welche lebendige Persönlichkeiten auf ihn ausübten. Sie sprach Lob und Tadel aus; sie war nicht wie ein Gesetz, das ohne Rücksicht auf seine speziellen Eigentümlichkeiten verfährt, sondern sie paßte ihre Thätigkeit mit unendlichen Variationen all den wechselnden Nüancen von Recht und Unrecht, von Irrtum und Schwäche in ihm an. Mit einem Worte, sie war gerade so persönlich wie er. Wie das Herz dem Herzen antwortet und das Auge dem Auge, so entsprach die Macht, die er in seinem Gewissen fühlte, seiner eigenen Natur." [14] Ich weiß, es giebt Seelen, denen eine solche Erfahrung durchaus unbekannt ist, denen sie sogar phantastisch erscheinen mag. Aber ich glaube, diese sind Ausnahmen von der Regel, und ich zweifle daran, daß sie zu den edeln Seelen gehören. Jedenfalls finden wir vielfache Zeugnisse dieser Erfahrung in der Poesie, der Religion, oft auch in der Philosophie der Welt. Ganz besonders ist sie den großen Krisen des Lebens eigen, in denen die menschliche Weisheit uns nicht genügt, oder — ein noch schlimmerer Fall — dem Gewissen in uns widerspricht. Vielleicht hören wir in dieser Erfahrung mehr als in allen anderen die Stimme eines gegenwärtigen Gottes. Wir disputieren nicht darüber, wir spekulieren nicht über ihre Wahrscheinlichkeit: wir erkennen Ihn, den Vater, der Seine Kinder belehrt, verpflichtet und antreibt. Wieder und wieder kommen die Worte des Patriarchen auf unsere Lippen: „Ich habe von Dir gehört mit den Ohren, aber jetzt sehe ich Dich mit meinen Augen."

In dieser Sehnsucht nach göttlicher Leitung und in der Überzeugung, daß eine solche uns in gewissem Maße zuteil werde, empfinden wir wohl am tiefsten das Bedürfnis nach einer „Offenbarung" und zugleich die Hoffnung, ihrer teil-

haftig zu werden, — einer Offenbarung, d. h. eines deutlichen Wortes von Gott, welches das Böse in uns durch seine Schrecken geißele, das Gute in uns durch die einfache Kraft seiner Wahrheit anfache. „Lehre mich, o Herr, den Weg Deiner Gebote!“ — das ist der natürliche Ruf einer jeden gottbewußten Seele. Das Neue Testament sagt uns, daß er nicht unbeantwortet bleibt. Das erste Amt des heiligen Geistes in der Welt, als Vorbereitung auf die höhere Erleuchtung der Kirche Christi durch ihn, ist dies, die Seele zu „überzeugen“, daß die drei großen moralischen Prinzipien, „Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ wirklich bestehende Realitäten sind[15]. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß in der heiligen Schrift die erste große Offenbarung Gottes Israel gegenüber die zehn Gebote sind, die der Seele die Elemente der Gerechtigkeit einschärfen, und daß die erste uns erhaltene Belehrung unseres Herrn Jesu Christi in der Bergpredigt den Zweck hat, das Moralgesetz zu vertiefen und zu vergeistigen, indem sie dasselbe unserem Geiste zueigen machen will, nicht durch Zwang, sondern durch Überzeugung, nicht durch Furcht, sondern durch Liebe. Aber es ist noch nicht an der Zeit, hiervon zu sprechen; ich bemerke nur, daß die spezielle Offenbarung die zwiefache Erziehung des menschlichen Gewissens durch das äußere Gesetz und durch die innere Kraft des Geistes anerkennt und hier, wie in allen Fällen, mit besonderer, übernatürlicher Klarheit die Arbeit darlegt, die in dem natürlichen Systeme verschleiert und zerstückelt erscheint.

In dem Ursprung, dem Thätigkeitsgebiet und der Autoritätsbasis des Gewissens sowohl, als auch in der praktischen Erziehung desselben finden wir also deutliche Anzeichen von dem Vorhandensein eines sittlichen Weltenlenkers, dem

einfachsten Geiste verständlich und dennoch klarer und klarer werdend, je mehr man sie denkend prüft. Wie sich dieselben in den Sprachen und in der Litteratur der Menschen ausgedrückt und in den Religionen der Welt verkörpert haben, zeigt die Geschichte.

VII. Dieses Zeugnis des Gewissens von Gott, in den großen Prinzipien der ethischen Wahrheit und zugleich in deren Anwendung auf die Bedürfnisse und Handlungen des täglichen Lebens ist, wie ich glaube, an sich so stark, daß es vollkommen unwiderstehlich wäre, wenn das große Mysterium des moralischen Übels in der Welt nicht existierte. Hierin liegt die eine große, reale Schwierigkeit. Es ist wahr, daß die in der ganzen menschlichen Litteratur so vielfach betonte Unvollkommenheit der Vergeltung in diesem Leben auch verwirrend wirkt. Nirgends ist diese lebhafter und entschiedener geschildert als in den Psalmen und im Buche Hiob. Das rücksichtslose Wirken der physischen Gewalten, die unvollkommene und oft verkehrt scheinende Verteilung von Wohl und Wehe, der scheinbare Mangel jeder Gelegenheit und jedes Spielraums zu moralischem Wachstum in dem Leben so mancher Menschen — alles dieses erscheint zuweilen als eine Verdunkelung des moralischen Regiments Gottes, und wenn es uns selbst oder diejenigen, die uns wie unsere eigenen Seelen teuer sind, berührt, so wird es uns zu einer dichten Finsternis. Dennoch kann es ertragen werden. Wir können die Unmöglichkeit eingestehen, den ganzen Ratschluß Gottes zu wissen, eine Unmöglichkeit, die uns im Leben teils an unsere Erkenntnis, teils an unseren Glauben verweist. Wir können unsere Zuflucht nehmen zu dem Glauben an eine vollkommene Gerechtigkeit, vor der das, was uns als Willkür erscheint, ein heilsamer Ratschluß ist; wir können

verstehen, daß das, was dem einen schadet, einem andern nützen mag. Wir können zuweilen Einblicke in die Absichten der göttlichen Erziehung erlangen: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt Er.“ Wir können jenseits des Grabes eine vollkommene Vergeltung erwarten in einem Leben, zu dem das gegenwärtige nur eine kurze Vorbereitung ist, und deshalb „die leichte Trübsal, die nur eine kurze Zeit dauert“, gering achten. Aber die Existenz des moralisch Bösen in der Welt bleibt ein unerträgliches Rätsel.

Die Existenz einer angeborenen Tendenz zum Bösen im Menschen ist nicht eine Lehre der christlichen Offenbarung; sie ist eine entsetzliche Thatsache. Es ist schwerbegreiflich, wie jemand diese Thatsache bezweifeln kann, der die menschliche Natur studiert hat, sei es in der Charakterentwickelung eines Kindes, sei es in der Geschichte der Welt, wie sie war und wie sie ist. Der seichte Optimismus, der es versucht hat ihre Existenz zu leugnen oder aufzuheben oder sie aus bloßen Mängeln der physischen, politischen und sozialen Einrichtungen zu erklären, verschwindet vor jedem tieferen Denken. Die Idee eines jeden folgerichtigen Pantheismus, daß das Böse nur eine niedrigere Stufe des Guten sei — da ja nach dieser Anschauung beide notwendig zu dem in dem Weltsysteme zur Erscheinung kommenden göttlichen Wesen gehören — wird von dem Zeugnisse unseres Gewissens mit Entrüstung zurückgewiesen. Diese Theorieen gehören zu der Lebensansicht, welche „die Weise dieser Welt“ heißt, aber vor einer wirklichen Untersuchung können sie nicht bestehen. Die Spekulation nimmt daher, wie in den alten Tagen des Gnosticismus, ihre Zuflucht zu dem Dualismus in der einen oder anderen seiner Formen, um die Existenz des Bösen zu erklären. Bald nimmt sie die manichäische Idee von zwei

rivalisierenden Gottheiten auf, bald denkt sie sich einen Schöpfer, dessen Macht durch eine die Vollkommenheit seines Werkes beeinträchtigende Macht beschränkt wird. Sie schrickt nicht vor der furchtbaren Schilderung zurück, welche Paulus von dem „Gesetz des Bösen" in uns entwirft, im Gegenteil sie steigert die Dunkelheit desselben noch. Sie leugnet auch nicht, daß das Übel in einem gewissen Sinne „Sünde" sei — d. h. ein Widerstand gegen ein höheres, die Welt regierendes Gesetz. Aber sie fragt traurig oder höhnisch: „Wie kann dies sein unter einem allmächtigen und allgerechten Gott?"

1. Was sollen wir hierauf sagen? Ich meine, wir sollen aufrichtig gestehen, daß das Mysterium des Übels uns einfach unerklärlich ist. Wir können zwar einsehen, daß die Fähigkeit, das Böse zu thun, mit dem Mysterium des freien Willens, von dem die hohe Würde des Menschen und die Fähigkeit gut zu sein abhängt, so unzertrennlich zusammengehört wie der Schatten mit dem Licht. Wir können einsehen, daß die Entwickelung dieser Fähigkeit zum Bösen eine verkehrte Anwendung der freien Wahl ist, die für die Entfaltung unserer moralischen Natur notwendig und deren Zweck unser Wachstum im Guten ist. Wir müssen daher die dualistische Idee entschieden zurückweisen, welche das Geheimnisvolle mit dem, was intellektuell und moralisch unglaublich ist, verwechselt. Alles, was ist, muß unter das „erste, ewige Gesetz" [16] der Vorsehung Gottes fallen, sogar dann, wenn es dem „zweiten ewigen Gesetze", das Er seinen Geschöpfen giebt, widerspricht. Aber wir gestehen, daß es dennoch ein „Anstoß" ist. Wir können sogar begreifen, daß die Menschen ihre Freiheit fortgeben oder ableugnen wollen, um ihn zu vermeiden. Wir geben bereitwillig zu, daß das Vor-

handensein desselben das sonst unwiderstehliche Zeugnis des Gewissens von einem allgerechten und allmächtigen Gott abschwächt. Das Böse kann Sein Wille nicht sein; wie es unter Seiner Zulassung auch nur einen Augenblick bestehen könne, vermögen wir nicht zu erklären. Der große Apostel der Heiden wagt nur ein „wenn nun“ der Vermutung auszusprechen[17]; sein und unser Meister hat uns nichts darüber offenbart.

Aber wir erklären kühn, daß dieser Anstoß das moralische Zeugnis zwar abschwächt, aber weit davon entfernt ist, dasselbe zu vernichten. Denn wir behaupten erstens (was das edelste menschliche Denken teils mit Bewußtsein ausgesprochen, teils unbewußt auf tausenderlei Art zu erkennen gegeben hat), daß die Gerechtigkeit und Wahrheit über das Böse und die Lüge den Sieg gewinnt, und daß ihr Sieg beweist, die Macht des Bösen sei eine exceptionelle und störende Macht, nicht das wahre Gesetz des menschlichen Lebens. Wir wollen ferner betonen, daß diese Rebellion, wenn sie auch in mancher Hinsicht die Entwickelung des Guten stört, doch wie jede andere Rebellion in anderen Beziehungen dazu beiträgt, die Treue im Guten desto intensiver zu machen und ihr ein Feld des Triumphes zu bereiten. Wir werden noch nachdrücklicher die Ansicht verteidigen, daß, obgleich die Existenz des Bösen das moralische Zeugnis abschwächt, doch das Empfinden der Sünde als Sünde — welches selbst in der Stunde der Übertretung besteht und sich in den darauffolgenden Stunden der Reue und Buße mit zehnfacher Gewalt geltend macht — viel thut, um den Anstoß wieder aufzuheben; es *verstärkt* das Zeugnis des Gewissens zu einer an Agonie grenzenden Intensität und bekleidet es mit der düsteren Majestät eines rächenden Geistes. Denn nicht

einer Theorie zufolge, sondern auf Grund thatsächlicher Erfahrung glauben wir, daß die Empfindung der Sünde als Sünde in der menschlichen Seele nie vertilgt werden kann. In den Stunden tieferen Nachdenkens begnügt sich die Seele nicht damit, das Böse uns selbst gegenüber als „Laster", und wo es sich um andere Menschen handelt, als „Verbrechen" zu erkennen; zu der höchsten Macht aufsehend, ruft sie mit dem Psalmisten: „An Dir allein habe ich gesündigt und übel gethan vor Deinem Angesicht." Mag sie bei diesem Aufschrei nur die Schrecken der Sünde empfinden oder noch die Erwartung der Vergeltung hinzufügen, in beiden Fällen zerstreut die Stunde der thatsächlichen Erfahrung die Theorieen und Zweifel der müßigen Spekulation und lehrt die Seele nicht ein „Gesetz" oder ein „Etwas" erkennen, sondern einen realen, persönlichen Gott. Auch dürfen wir nicht unterlassen, schließlich hinzuzufügen, daß die Idee eines zukünftigen Lebens, wenn sie auch nur als eine wahrscheinliche Hypothese auftritt, unfehlbar den Glauben in sich schließt, dieser Widerstreit des Bösen sei nur etwas Temporäres — eine Wolke, die nur den frühen Morgen des Gesamtdaseins des Menschen überschattet und in dem wolkenlosen Zustande der Zukunft verschwinden muß.

2. Alles dieses wollen wir festhalten und in diesem Bewußtsein wohl niedergeschlagen, aber nicht verzweifelnd dastehen unter dem Schatten, den die Existenz des Bösen auf uns wirft. Wir wollen jedoch gestehen, daß wir hier mehr als irgendsonst das Licht der göttlichen Offenbarung suchen. Wir werden jede Lehre, die vorgiebt eine solche Offenbarung zu sein, am besten prüfen, wenn wir fragen, ob sie die Macht hat, den Kampf mit der furchtbaren Macht der Sünde aufzunehmen. Sie wird uns vielleicht nicht erklären können,

warum die Sünde da ist; aber wenn sie uns nicht sagt, wie die Sünde sowohl in dem Individuum als in der Gesamtheit überwunden werden kann, wie sie überwältigt wird durch Gottes Ratschluß, so werden wir folgern, sie sei kein Evangelium für eine solche Welt, wie die unsrige ist. Ich brauche Sie kaum daran zu erinnern, daß das Christentum diese Prüfung aufnimmt und besteht. Seine Macht beruht, wie Augustin sagt[18]), auf dem Faktum, daß wir in ihm dasjenige finden, was die edelsten philosophischen Systeme uns nicht geben können: die Gewißheit, „ein demütiges und zerschlagenes Herz" werde nicht verstoßen werden, und die Einladung an die von der Sünde ermüdeten und getrübten Seelen: „Kommet her zu mir, ich will euch Ruhe geben."

Daher tönt das Zeugnis des Gewissens von Gott weiter, getrübt, aber nicht zum Stillschweigen gebracht durch das Mysterium des Bösen. Im Vergleiche zu den anderen von mir besprochenen Zeugenaussagen hebt es sich hervor durch seine deutliche, schneidige Einfachheit und durch seine umfassende Universalität. Kraft der ersteren schneidet es wie ein Trompetenton durch all den Lärm spekulativer Kontroversen und durch den Tumult der Leidenschaften und Begierden, wo die undeutlichere und kompliziertere Musik des Verstandes und der Phantasie übertönt werden würde. Kraft der letzteren dringt es in die Herzen nicht nur der wenigen Denker, sondern auch der zahlreichen Träger der Mühen und Lasten des Lebens. Für sich allein würde dieses Zeugnis vielleicht zu streng und herbe erscheinen, wenn ihm nicht durch die Theologie der Liebe, die wir demnächst betrachten wollen, ein lieblicher Ton freundlicher Überredung beigemischt wäre. Aber wie köstlich ist es doch selbst in all seiner Strenge! Besser diese Finsternis des Berges Sinai, aus welcher die

Stimme des Geſetzes erſchallt und die Blitze des Gerichts leuchten, als das unedle Behagen eines über den Fleiſchtöpfen phyſiſcher Befriedigung oder in der irdiſchen Dienſtbarkeit Ägyptens verbrachten Lebens, gleich als gäbe es für den Menſchen nichts Höheres, Größeres, Ehrfurchtgebietenderes. Beſſer die ernſte Stimme in uns, die von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ſpricht, als das Schweigen moraliſcher Unwiſſenheit oder die Verwirrung der tauſenderlei irdiſchen Stimmen, welche die Seele von ſich ſelbſt und von Gott hinweglocken.

Anmerkungen.

1) Er sagt darüber in der Einleitung zu der „Analogie“: „Dieses ist oft bewiesen worden durch die gehäuften Zeugnisse, welche gewonnen werden a) durch das Argument der Analogie und der ersten Ursachen, b) durch abstrakte Vernunftschlüsse, c) durch die ältesten Traditionen und Zeugnisse und d) durch die allgemeine Zustimmung der Menschheit.“ Diese Zeugnisse sind offenbar verschiedener Art. Die beiden ersten sind abstrakter Natur, etwa was wir „Planmäßigkeit“ und „Ursächlichkeit“ genannt haben; die beiden anderen sind konkreter Art, nur die Thatsache eines universellen Glaubens an Gott verkörpernd, ohne deren Gründe zu untersuchen. Pearson basiert in seiner „Abhandlung über den ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ den Glauben an Gott a) auf das Prinzip der Kausalität, b) auf das Zeugnis der Planmäßigkeit (wobei er Paleys Vergleich mit der Uhr anticipiert), c) auf das allgemeine Zeugnis aller Nationen, d) auf die historischen Berichte von den Prophezeiungen und Wundern, welche die göttliche Thätigkeit kundthun. Zu diesen Argumenten fügt er noch die „besondere Mahnstimme“ des Gewissens in jedem Menschen hinzu. Von dieser Klassifikation gilt dieselbe Bemerkung, daß in ihr Abstraktes und Konkretes mit einander gemischt sei. Meines Erachtens ist die rechte Ordnung die, mit dem Konkreten, als mit einer großen, das Verdikt der Menschheit verkörpernden Thatsache zu beginnen und sodann zur Erwägung der abstrakten Gedanken fortzuschreiten, auf Grund deren dieses Verdikt abgegeben worden ist.

2) Dies ist der Punkt, bei dem Butler so oft und so nachdrücklich verweilt. Die Pflicht, auch ein unvollkommenes Zeugnis zu prüfen

und seiner Weisung gemäß zu handeln, und die Thatsache, daß in manchen Fällen die Ausübung dieser Pflicht trotz aller Schwierigkeiten unsere größte moralische Prüfung sein könne, legt er in seiner „Analogie“ (2. Teil, Kap. 6) in einem Kapitel dar, das ein besonderes Interesse und ein ungewöhnliches Gewicht hat, weil es augenscheinlich seine eigenen geistigen Erfahrungen enthält. Daher das Paradoxon, auf welches sich Dr. Newman in seiner „Grammar of Assent“ bezieht, daß da, wo nur zwei Alternativen des Handelns möglich sind, die praktische Entscheidung dieselbe sein kann, ob sie nun auf einem klar demonstrierbaren oder einem nur wahrscheinlichen Zeugnisse, auf einem hohen oder auf einem geringen Grade von Wahrscheinlichkeit beruhe. Der Unterschied wird in dem Grade von Enthusiasmus liegen, den wir in unser Handeln mitbringen, und in dem Grade von Aufopferung, zu dem wir bereit sind.

3) S. z. B. Sanderson: „De Obligatione Conscientiae“ (Praelectio I, 12), ein Buch, das zu wenig gekannt und studiert wird; denn, obgleich zu scholastisch in der Form für den modernen Geschmack, zeichnet es sich durch große Sorgfalt und Kraft aus. Desgleichen Jeremy Taylor, Ductor Dubitantium (Buch 1, Kap. 1, S. 24). Die *συντήρησις* oder den ersten Akt des Gewissens im Menschen nennt St. Hieronymus scintillam conscientiae, den Funken oder das Feuer, welches in das Herz des Menschen gelegt ist. Die *συνείδησις*, welche spezifisch als das Gewissen der geschehenen That bezeichnet wird, ist das Hinzutragen des Brennmaterials zum Feuer.

4) Es besteht eine starke Analogie zwischen den intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen. In beiden giebt es Stumpfheit, Verkehrtheit, Imbecillität. Auch scheint es unzweifelhaft, daß oft der Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem einen Gebiet den Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem anderen Gebiete nach sich zieht. Z. B. „die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit“ zu sagen verlangt eine Vereinigung intellektueller und moralischer Kräfte. Der biblische Begriff eines „verlorenen Geistes“, der das Böse gut und das Gute böse nennt und alle Fähigkeit sittlicher Unterscheidung verloren hat, wird täglich bewahrheitet, so weit menschliche Erfahrung ihn bewahrheiten kann. Wie weit er angeboren oder angenommen, die Folge ererbter oder aktueller Sünde sei, ist oft schwer

zu sagen. Jedenfalls ist er so monströs wie intellektueller Wahnsinn oder Blödsinn.

5) Dies ist Butlers Argumentation in seiner zweiten und dritten Predigt über die menschliche Natur (Sermons on Human Nature).

6) Dies ist sicherlich die Stellung, die ihm unser Herr in der oft citierten Stelle (Luk. 13, 1—5) anweist. Er sagt nicht, daß die physischen Begebenheiten kein sittliches Gericht enthalten; im Gegenteil, Er scheint das Vorhandensein eines solchen anzudeuten in den Worten: „So ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen." Aber Er tadelt den unberechtigten und thörichten Anspruch, über besondere Fälle dieses Gerichts etwas wissen zu wollen und sich ein Urteil darüber anzumaßen, ohne jenen prophetischen Blick, welcher allein einen solchen Anspruch rechtfertigen kann. Dieser Tadel ist wesentlich derselbe wie der in der Verdammung der drei Freunde in dem Buche Hiob.

7) S. „Analogie", Teil 1, Kap. 3. Diese Argumentation ist offenbar eine Ergänzung der Argumentation in seinen Predigten, von der inneren zu der äußeren Sphäre übergehend, in beiden (dem Geiste seiner Zeit gemäß) induktiv verfahrend, von der Beobachtung der Thatsachen zu der Erschließung von Gesetzen vorschreitend.

8) Whichcote drückt das kurz so aus: „‚Ich handle, daher bin ich', war der Satz, in dem er den denkwürdigen Satz Descartes aufnahm und beantwortete." Ich citiere aus Prof. Westcotts trefflicher Vorlesung „Masters in Theology".

9) Mr. John Stuart Mill.

10) Zu sagen „Tugend ist Selbstlosigkeit", ist im besten Falle eine oberflächliche und unvollkommene Definition; die Theorie von dem, was man „Altruismus" in der Religion der Menschheit genannt hat, steht, selbst wenn man sie für erschöpfend hält, im Widerspruche mit der menschlichen Natur. Das Gebot der Schrift, „unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst", erkennt die Liebe zu sich selbst und daher auch die Pflichten gegen sich selbst als natürlich an; während es dem praktisch Notwendigsten gemäß das Hauptgewicht auf die Liebe und die Pflichten gegen andere Menschen legt. Wo irgendein großes enthusiastisches Gefühl zur Geltung kommt, treten diese auf das Selbst bezüglichen Tugenden in den Hintergrund, aber sie behaupten sich wieder in dem ruhigeren Verlauf des gewöhnlichen Lebens. Wenn sie

im Neuen Testamente selten eingeschärft werden, wenn selbst die Pflichten der Mäßigkeit und Sittenreinheit auf einem höheren Prinzip basiert sind, so liegt das daran, daß in jener Zeit die Tendenz vorherrschte, sie zu übertreiben, eine Tendenz, welche beschränkt und nicht angespornt werden mußte. Aber sie fanden naturgemäß ihre rechte Stelle in der aktuellen Entwickelung der christlichen Sittlichkeit und des christlichen Lebens.

11) Die Gesetze unseres häuslichen und pädagogischen Lebens z. B., welche auf die Masse der Menschen wenigstens ebenso mächtig wirken wie die Gesetze des Staatslebens, involvieren immer das didaktische und das disziplinarische Element und machen dieses sogar oft zu dem leitenden Prinzipe ihres Systems. Die Macht der öffentlichen Meinung, die eine rein didaktische sein sollte, wird beständig zum Gesetz, und zwar oft zu einem recht drückenden; dennoch giebt sie immer vor, ein didaktisches Element festzuhalten, und hält es auch meistens fest.

12) S. „Analogy", Teil 1, Kap. 3, Sekt. 5. Die Gedankenfolge seiner Argumentation führt ihn dazu, größtenteils bei der coercitiven (zwingenden) Seite des Regiments zu verweilen; aber dasselbe läßt sich ebenso gut anwenden auf das geistigere Element menschlichen Einflusses.

13) S. „Analogy", Teil 1, Kap. 5, Sekt. 4.

14) S. Professor Waces „Boyle Lectures" for 1875, Lecture II. Ich ergreife freudig diese Gelegenheit, um auszusprechen, wie viel Dank ich ihm für seine Abhandlung der Moraltheologie mit Bezug auf diesen Teil meines Themas schuldig bin.

15) S. Joh. 13, 8—13: „Er wird die Welt überzeugen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gericht. ... Er wird euch in alle Wahrheit leiten." Es ist wahr, daß die Überzeugung der Welt hier in genauer Beziehung zu der Erkenntnis unseres Herrn selbst und daher zu einer Bekehrung zu Ihm betrachtet wird. Aber wir haben es hier mit der allgemeinen Methode der Wirkung des heiligen Geistes auf das Herz zu thun, nicht mit seinem speziellen Zwecke.

16) S. Hooker, Ecc. Pol. I, 2. 3.

17) S. Römer 9, 22—24.

18) S. die bekannte Stelle in seinen „Bekenntnissen" (VII, 21),

verstehen, daß das, was dem einen schadet, einem andern nützen mag. Wir können zuweilen Einblicke in die Absichten der göttlichen Erziehung erlangen: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt Er.“ Wir können jenseits des Grabes eine vollkommene Vergeltung erwarten in einem Leben, zu dem das gegenwärtige nur eine kurze Vorbereitung ist, und deshalb „die leichte Trübsal, die nur eine kurze Zeit dauert“, gering achten. Aber die Existenz des moralisch Bösen in der Welt bleibt ein unerträgliches Rätsel.

Die Existenz einer angeborenen Tendenz zum Bösen im Menschen ist nicht eine Lehre der christlichen Offenbarung; sie ist eine entsetzliche Thatsache. Es ist schwerbegreiflich, wie jemand diese Thatsache bezweifeln kann, der die menschliche Natur studiert hat, sei es in der Charakterentwickelung eines Kindes, sei es in der Geschichte der Welt, wie sie war und wie sie ist. Der seichte Optimismus, der es versucht hat ihre Existenz zu leugnen oder aufzuheben oder sie aus bloßen Mängeln der physischen, politischen und sozialen Einrichtungen zu erklären, verschwindet vor jedem tieferen Denken. Die Idee eines jeden folgerichtigen Pantheismus, daß das Böse nur eine niedrigere Stufe des Guten sei — da ja nach dieser Anschauung beide notwendig zu dem in dem Weltsysteme zur Erscheinung kommenden göttlichen Wesen gehören — wird von dem Zeugnisse unseres Gewissens mit Entrüstung zurückgewiesen. Diese Theorieen gehören zu der Lebensansicht, welche „die Weise dieser Welt“ heißt, aber vor einer wirklichen Untersuchung können sie nicht bestehen. Die Spekulation nimmt daher, wie in den alten Tagen des Gnosticismus, ihre Zuflucht zu dem Dualismus in der einen oder anderen seiner Formen, um die Existenz des Bösen zu erklären. Bald nimmt sie die manichäische Idee von zwei

rivalisierenden Gottheiten auf, bald denkt sie sich einen Schöpfer, dessen Macht durch eine die Vollkommenheit seines Werkes beeinträchtigende Macht beschränkt wird. Sie schrickt nicht vor der furchtbaren Schilderung zurück, welche Paulus von dem „Gesetz des Bösen" in uns entwirft, im Gegenteil sie steigert die Dunkelheit desselben noch. Sie leugnet auch nicht, daß das Übel in einem gewissen Sinne „Sünde" sei — d. h. ein Widerstand gegen ein höheres, die Welt regierendes Gesetz. Aber sie fragt traurig oder höhnisch: „Wie kann dies sein unter einem allmächtigen und allgerechten Gott?"

1. Was sollen wir hierauf sagen? Ich meine, wir sollen aufrichtig gestehen, daß das Mysterium des Übels uns einfach unerklärlich ist. Wir können zwar einsehen, daß die Fähigkeit, das Böse zu thun, mit dem Mysterium des freien Willens, von dem die hohe Würde des Menschen und die Fähigkeit gut zu sein abhängt, so unzertrennlich zusammengehört wie der Schatten mit dem Licht. Wir können einsehen, daß die Entwickelung dieser Fähigkeit zum Bösen eine verkehrte Anwendung der freien Wahl ist, die für die Entfaltung unserer moralischen Natur notwendig und deren Zweck unser Wachstum im Guten ist. Wir müssen daher die dualistische Idee entschieden zurückweisen, welche das Geheimnisvolle mit dem, was intellektuell und moralisch unglaublich ist, verwechselt. Alles, was ist, muß unter das „erste, ewige Gesetz" [16] der Vorsehung Gottes fallen, sogar dann, wenn es dem „zweiten ewigen Gesetze", das Er seinen Geschöpfen giebt, widerspricht. Aber wir gestehen, daß es dennoch ein „Anstoß" ist. Wir können sogar begreifen, daß die Menschen ihre Freiheit fortgeben oder ableugnen wollen, um ihn zu vermeiden. Wir geben bereitwillig zu, daß das Vor-

handensein desselben das sonst unwiderstehliche Zeugnis des Gewissens von einem allgerechten und allmächtigen Gott abschwächt. Das Böse kann Sein Wille nicht sein; wie es unter Seiner Zulassung auch nur einen Augenblick bestehen könne, vermögen wir nicht zu erklären. Der große Apostel der Heiden wagt nur ein „wenn nun“ der Vermutung auszusprechen[17]; sein und unser Meister hat uns nichts darüber offenbart.

Aber wir erklären kühn, daß dieser Anstoß das moralische Zeugnis zwar abschwächt, aber weit davon entfernt ist, dasselbe zu vernichten. Denn wir behaupten erstens (was das edelste menschliche Denken teils mit Bewußtsein ausgesprochen, teils unbewußt auf tausenderlei Art zu erkennen gegeben hat), daß die Gerechtigkeit und Wahrheit über das Böse und die Lüge den Sieg gewinnt, und daß ihr Sieg beweist, die Macht des Bösen sei eine exceptionelle und störende Macht, nicht das wahre Gesetz des menschlichen Lebens. Wir wollen ferner betonen, daß diese Rebellion, wenn sie auch in mancher Hinsicht die Entwickelung des Guten stört, doch wie jede andere Rebellion in anderen Beziehungen dazu beiträgt, die Treue im Guten desto intensiver zu machen und ihr ein Feld des Triumphes zu bereiten. Wir werden noch nachdrücklicher die Ansicht verteidigen, daß, obgleich die Existenz des Bösen das moralische Zeugnis abschwächt, doch das Empfinden der Sünde als Sünde — welches selbst in der Stunde der Übertretung besteht und sich in den darauffolgenden Stunden der Reue und Buße mit zehnfacher Gewalt geltend macht — viel thut, um den Anstoß wieder aufzuheben; es *verstärkt* das Zeugnis des Gewissens zu einer an Agonie grenzenden Intensität und bekleidet es mit der düsteren Majestät eines rächenden Geistes. Denn nicht

einer Theorie zufolge, sondern auf Grund thatsächlicher Erfahrung glauben wir, daß die Empfindung der Sünde als Sünde in der menschlichen Seele nie vertilgt werden kann. In den Stunden tieferen Nachdenkens begnügt sich die Seele nicht damit, das Böse uns selbst gegenüber als „Laster", und wo es sich um andere Menschen handelt, als „Verbrechen" zu erkennen; zu der höchsten Macht aufsehend, ruft sie mit dem Psalmisten: „An Dir allein habe ich gesündigt und übel gethan vor Deinem Angesicht." Mag sie bei diesem Aufschrei nur die Schrecken der Sünde empfinden oder noch die Erwartung der Vergeltung hinzufügen, in beiden Fällen zerstreut die Stunde der thatsächlichen Erfahrung die Theorieen und Zweifel der müßigen Spekulation und lehrt die Seele nicht ein „Gesetz" oder ein „Etwas" erkennen, sondern einen realen, persönlichen Gott. Auch dürfen wir nicht unterlassen, schließlich hinzuzufügen, daß die Idee eines zukünftigen Lebens, wenn sie auch nur als eine wahrscheinliche Hypothese auftritt, unfehlbar den Glauben in sich schließt, dieser Widerstreit des Bösen sei nur etwas Temporäres — eine Wolke, die nur den frühen Morgen des Gesamtdaseins des Menschen überschattet und in dem wolkenlosen Zustande der Zukunft verschwinden muß.

2. Alles dieses wollen wir festhalten und in diesem Bewußtsein wohl niedergeschlagen, aber nicht verzweifelnd dastehen unter dem Schatten, den die Existenz des Bösen auf uns wirft. Wir wollen jedoch gestehen, daß wir hier mehr als irgendsonst das Licht der göttlichen Offenbarung suchen. Wir werden jede Lehre, die vorgiebt eine solche Offenbarung zu sein, am besten prüfen, wenn wir fragen, ob sie die Macht hat, den Kampf mit der furchtbaren Macht der Sünde aufzunehmen. Sie wird uns vielleicht nicht erklären können,

warum die Sünde da ist; aber wenn sie uns nicht sagt, wie die Sünde sowohl in dem Individuum als in der Gesamtheit überwunden werden kann, wie sie überwältigt wird durch Gottes Ratschluß, so werden wir folgern, sie sei kein Evangelium für eine solche Welt, wie die unsrige ist. Ich brauche Sie kaum daran zu erinnern, daß das Christentum diese Prüfung aufnimmt und besteht. Seine Macht beruht, wie Augustin sagt[18]), auf dem Faktum, daß wir in ihm dasjenige finden, was die edelsten philosophischen Systeme uns nicht geben können: die Gewißheit, „ein demütiges und zerschlagenes Herz" werde nicht verstoßen werden, und die Einladung an die von der Sünde ermüdeten und getrübten Seelen: „Kommet her zu mir, ich will euch Ruhe geben."

Daher tönt das Zeugnis des Gewissens von Gott weiter, getrübt, aber nicht zum Stillschweigen gebracht durch das Mysterium des Bösen. Im Vergleiche zu den anderen von mir besprochenen Zeugenaussagen hebt es sich hervor durch seine deutliche, schneidige Einfachheit und durch seine umfassende Universalität. Kraft der ersteren schneidet es wie ein Trompetenton durch all den Lärm spekulativer Kontroversen und durch den Tumult der Leidenschaften und Begierden, wo die undeutlichere und kompliziertere Musik des Verstandes und der Phantasie übertönt werden würde. Kraft der letzteren dringt es in die Herzen nicht nur der wenigen Denker, sondern auch der zahlreichen Träger der Mühen und Lasten des Lebens. Für sich allein würde dieses Zeugnis vielleicht zu streng und herbe erscheinen, wenn ihm nicht durch die Theologie der Liebe, die wir demnächst betrachten wollen, ein lieblicher Ton freundlicher Überredung beigemischt wäre. Aber wie köstlich ist es doch selbst in all seiner Strenge! Besser diese Finsternis des Berges Sinai, aus welcher die

Stimme des Geſetzes erſchallt und die Blitze des Gerichts leuchten, als das unedle Behagen eines über den Fleiſchtöpfen phyſiſcher Befriedigung oder in der irdiſchen Dienſtbarkeit Ägyptens verbrachten Lebens, gleich als gäbe es für den Menſchen nichts Höheres, Größeres, Ehrfurchtgebietenderes. Beſſer die ernſte Stimme in uns, die von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ſpricht, als das Schweigen moraliſcher Unwiſſenheit oder die Verwirrung der tauſenderlei irdiſchen Stimmen, welche die Seele von ſich ſelbſt und von Gott hinweglocken.

Anmerkungen.

1) Er sagt darüber in der Einleitung zu der „Analogie“: „Dieses ist oft bewiesen worden durch die gehäuften Zeugnisse, welche gewonnen werden a) durch das Argument der Analogie und der ersten Ursachen, b) durch abstrakte Vernunftschlüsse, c) durch die ältesten Traditionen und Zeugnisse und d) durch die allgemeine Zustimmung der Menschheit.“ Diese Zeugnisse sind offenbar verschiedener Art. Die beiden ersten sind abstrakter Natur, etwa was wir „Planmäßigkeit“ und „Ursächlichkeit“ genannt haben; die beiden anderen sind konkreter Art, nur die Thatsache eines universellen Glaubens an Gott verkörpernd, ohne deren Gründe zu untersuchen. Pearson basiert in seiner „Abhandlung über den ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ den Glauben an Gott a) auf das Prinzip der Kausalität, b) auf das Zeugnis der Planmäßigkeit (wobei er Paleys Vergleich mit der Uhr anticipiert), c) auf das allgemeine Zeugnis aller Nationen, d) auf die historischen Berichte von den Prophezeiungen und Wundern, welche die göttliche Thätigkeit kundthun. Zu diesen Argumenten fügt er noch die „besondere Mahnstimme“ des Gewissens in jedem Menschen hinzu. Von dieser Klassifikation gilt dieselbe Bemerkung, daß in ihr Abstraktes und Konkretes mit einander gemischt sei. Meines Erachtens ist die rechte Ordnung die, mit dem Konkreten, als mit einer großen, das Verdikt der Menschheit verkörpernden Thatsache zu beginnen und sodann zur Erwägung der abstrakten Gedanken fortzuschreiten, auf Grund deren dieses Verdikt abgegeben worden ist.

2) Dies ist der Punkt, bei dem Butler so oft und so nachdrücklich verweilt. Die Pflicht, auch ein unvollkommenes Zeugnis zu prüfen

und seiner Weisung gemäß zu handeln, und die Thatsache, daß in manchen Fällen die Ausübung dieser Pflicht trotz aller Schwierigkeiten unsere größte moralische Prüfung sein könne, legt er in seiner „Analogie" (2. Teil, Kap. 6) in einem Kapitel dar, das ein besonderes Interesse und ein ungewöhnliches Gewicht hat, weil es augenscheinlich seine eigenen geistigen Erfahrungen enthält. Daher das Paradoxon, auf welches sich Dr. Newman in seiner „Grammar of Assent" bezieht, daß da, wo nur zwei Alternativen des Handelns möglich sind, die praktische Entscheidung dieselbe sein kann, ob sie nun auf einem klar demonstrierbaren oder einem nur wahrscheinlichen Zeugnisse, auf einem hohen oder auf einem geringen Grade von Wahrscheinlichkeit beruhe. Der Unterschied wird in dem Grade von Enthusiasmus liegen, den wir in unser Handeln mitbringen, und in dem Grade von Aufopferung, zu dem wir bereit sind.

3) S. z. B. Sanderson: „De Obligatione Conscientiae" (Praelectio I, 12), ein Buch, das zu wenig gekannt und studiert wird; denn, obgleich zu scholastisch in der Form für den modernen Geschmack, zeichnet es sich durch große Sorgfalt und Kraft aus. Desgleichen Jeremy Taylor, Ductor Dubitantium (Buch 1, Kap. 1, S. 24). Die *συντήρησις* oder den ersten Akt des Gewissens im Menschen nennt St. Hieronymus scintillam conscientiae, den Funken oder das Feuer, welches in das Herz des Menschen gelegt ist. Die *συνείδησις*, welche spezifisch als das Gewissen der geschehenen That bezeichnet wird, ist das Hinzutragen des Brennmaterials zum Feuer.

4) Es besteht eine starke Analogie zwischen den intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen. In beiden giebt es Stumpfheit, Verkehrtheit, Imbecillität. Auch scheint es unzweifelhaft, daß oft der Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem einen Gebiet den Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem anderen Gebiete nach sich zieht. Z. B. „die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit" zu sagen verlangt eine Vereinigung intellektueller und moralischer Kräfte. Der biblische Begriff eines „verlorenen Geistes", der das Böse gut und das Gute böse nennt und alle Fähigkeit sittlicher Unterscheidung verloren hat, wird täglich bewahrheitet, so weit menschliche Erfahrung ihn bewahrheiten kann. Wie weit er angeboren oder angenommen, die Folge ererbter oder aktueller Sünde sei, ist oft schwer

verstehen, daß das, was dem einen schadet, einem andern nützen mag. Wir können zuweilen Einblicke in die Absichten der göttlichen Erziehung erlangen: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt Er.“ Wir können jenseits des Grabes eine vollkommene Vergeltung erwarten in einem Leben, zu dem das gegenwärtige nur eine kurze Vorbereitung ist, und deshalb „die leichte Trübsal, die nur eine kurze Zeit dauert“, gering achten. Aber die Existenz des moralisch Bösen in der Welt bleibt ein unerträgliches Rätsel.

Die Existenz einer angeborenen Tendenz zum Bösen im Menschen ist nicht eine Lehre der christlichen Offenbarung; sie ist eine entsetzliche Thatsache. Es ist schwerbegreiflich, wie jemand diese Thatsache bezweifeln kann, der die menschliche Natur studiert hat, sei es in der Charakterentwickelung eines Kindes, sei es in der Geschichte der Welt, wie sie war und wie sie ist. Der seichte Optimismus, der es versucht hat ihre Existenz zu leugnen oder aufzuheben oder sie aus bloßen Mängeln der physischen, politischen und sozialen Einrichtungen zu erklären, verschwindet vor jedem tieferen Denken. Die Idee eines jeden folgerichtigen Pantheismus, daß das Böse nur eine niedrigere Stufe des Guten sei — da ja nach dieser Anschauung beide notwendig zu dem in dem Weltsysteme zur Erscheinung kommenden göttlichen Wesen gehören — wird von dem Zeugnisse unseres Gewissens mit Entrüstung zurückgewiesen. Diese Theorieen gehören zu der Lebensansicht, welche „die Weise dieser Welt“ heißt, aber vor einer wirklichen Untersuchung können sie nicht bestehen. Die Spekulation nimmt daher, wie in den alten Tagen des Gnosticismus, ihre Zuflucht zu dem Dualismus in der einen oder anderen seiner Formen, um die Existenz des Bösen zu erklären. Bald nimmt sie die manichäische Idee von zwei

rivalisierenden Gottheiten auf, bald denkt sie sich einen Schöpfer, dessen Macht durch eine die Vollkommenheit seines Werkes beeinträchtigende Macht beschränkt wird. Sie schrickt nicht vor der furchtbaren Schilderung zurück, welche Paulus von dem „Gesetz des Bösen" in uns entwirft, im Gegenteil sie steigert die Dunkelheit desselben noch. Sie leugnet auch nicht, daß das Übel in einem gewissen Sinne „Sünde" sei — d. h. ein Widerstand gegen ein höheres, die Welt regierendes Gesetz. Aber sie fragt traurig oder höhnisch: „Wie kann dies sein unter einem allmächtigen und allgerechten Gott?"

1. Was sollen wir hierauf sagen? Ich meine, wir sollen aufrichtig gestehen, daß das Mysterium des Übels uns einfach unerklärlich ist. Wir können zwar einsehen, daß die Fähigkeit, das Böse zu thun, mit dem Mysterium des freien Willens, von dem die hohe Würde des Menschen und die Fähigkeit gut zu sein abhängt, so unzertrennlich zusammengehört wie der Schatten mit dem Licht. Wir können einsehen, daß die Entwickelung dieser Fähigkeit zum Bösen eine verkehrte Anwendung der freien Wahl ist, die für die Entfaltung unserer moralischen Natur notwendig und deren Zweck unser Wachstum im Guten ist. Wir müssen daher die dualistische Idee entschieden zurückweisen, welche das Geheimnisvolle mit dem, was intellektuell und moralisch unglaublich ist, verwechselt. Alles, was ist, muß unter das „erste, ewige Gesetz" [16] der Vorsehung Gottes fallen, sogar dann, wenn es dem „zweiten ewigen Gesetze", das Er seinen Geschöpfen giebt, widerspricht. Aber wir gestehen, daß es dennoch ein „Anstoß" ist. Wir können sogar begreifen, daß die Menschen ihre Freiheit fortgeben oder ableugnen wollen, um ihn zu vermeiden. Wir geben bereitwillig zu, daß das Vor-

handensein desselben das sonst unwiderstehliche Zeugnis des Gewissens von einem allgerechten und allmächtigen Gott abschwächt. Das Böse kann Sein Wille nicht sein; wie es unter Seiner Zulassung auch nur einen Augenblick bestehen könne, vermögen wir nicht zu erklären. Der große Apostel der Heiden wagt nur ein „wenn nun" der Vermutung auszusprechen[17]; sein und unser Meister hat uns nichts darüber offenbart.

Aber wir erklären kühn, daß dieser Anstoß das moralische Zeugnis zwar abschwächt, aber weit davon entfernt ist, dasselbe zu vernichten. Denn wir behaupten erstens (was das edelste menschliche Denken teils mit Bewußtsein ausgesprochen, teils unbewußt auf tausenderlei Art zu erkennen gegeben hat), daß die Gerechtigkeit und Wahrheit über das Böse und die Lüge den Sieg gewinnt, und daß ihr Sieg beweist, die Macht des Bösen sei eine exceptionelle und störende Macht, nicht das wahre Gesetz des menschlichen Lebens. Wir wollen ferner betonen, daß diese Rebellion, wenn sie auch in mancher Hinsicht die Entwickelung des Guten stört, doch wie jede andere Rebellion in anderen Beziehungen dazu beiträgt, die Treue im Guten desto intensiver zu machen und ihr ein Feld des Triumphes zu bereiten. Wir werden noch nachdrücklicher die Ansicht verteidigen, daß, obgleich die Existenz des Bösen das moralische Zeugnis abschwächt, doch das Empfinden der Sünde als Sünde — welches selbst in der Stunde der Übertretung besteht und sich in den darauffolgenden Stunden der Reue und Buße mit zehnfacher Gewalt geltend macht — viel thut, um den Anstoß wieder aufzuheben; es *verstärkt* das Zeugnis des Gewissens zu einer an Agonie grenzenden Intensität und bekleidet es mit der düsteren Majestät eines rächenden Geistes. Denn nicht

einer Theorie zufolge, sondern auf Grund thatsächlicher Erfahrung glauben wir, daß die Empfindung der Sünde als Sünde in der menschlichen Seele nie vertilgt werden kann. In den Stunden tieferen Nachdenkens begnügt sich die Seele nicht damit, das Böse uns selbst gegenüber als „Laster", und wo es sich um andere Menschen handelt, als „Verbrechen" zu erkennen; zu der höchsten Macht aufsehend, ruft sie mit dem Psalmisten: „An Dir allein habe ich gesündigt und übel gethan vor Deinem Angesicht." Mag sie bei diesem Aufschrei nur die Schrecken der Sünde empfinden oder noch die Erwartung der Vergeltung hinzufügen, in beiden Fällen zerstreut die Stunde der thatsächlichen Erfahrung die Theorieen und Zweifel der müßigen Spekulation und lehrt die Seele nicht ein „Gesetz" oder ein „Etwas" erkennen, sondern einen realen, persönlichen Gott. Auch dürfen wir nicht unterlassen, schließlich hinzuzufügen, daß die Idee eines zukünftigen Lebens, wenn sie auch nur als eine wahrscheinliche Hypothese auftritt, unfehlbar den Glauben in sich schließt, dieser Widerstreit des Bösen sei nur etwas Temporäres — eine Wolke, die nur den frühen Morgen des Gesamtdaseins des Menschen überschattet und in dem wolkenlosen Zustande der Zukunft verschwinden muß.

2. Alles dieses wollen wir festhalten und in diesem Bewußtsein wohl niedergeschlagen, aber nicht verzweifelnd dastehen unter dem Schatten, den die Existenz des Bösen auf uns wirft. Wir wollen jedoch gestehen, daß wir hier mehr als irgendsonst das Licht der göttlichen Offenbarung suchen. Wir werden jede Lehre, die vorgiebt eine solche Offenbarung zu sein, am besten prüfen, wenn wir fragen, ob sie die Macht hat, den Kampf mit der furchtbaren Macht der Sünde aufzunehmen. Sie wird uns vielleicht nicht erklären können,

warum die Sünde da ist; aber wenn sie uns nicht sagt, wie die Sünde sowohl in dem Individuum als in der Gesamtheit überwunden werden kann, wie sie überwältigt wird durch Gottes Ratschluß, so werden wir folgern, sie sei kein Evangelium für eine solche Welt, wie die unsrige ist. Ich brauche Sie kaum daran zu erinnern, daß das Christentum diese Prüfung aufnimmt und besteht. Seine Macht beruht, wie Augustin sagt[18]), auf dem Faktum, daß wir in ihm dasjenige finden, was die edelsten philosophischen Systeme uns nicht geben können: die Gewißheit, „ein demütiges und zerschlagenes Herz" werde nicht verstoßen werden, und die Einladung an die von der Sünde ermüdeten und getrübten Seelen: „Kommet her zu mir, ich will euch Ruhe geben."

Daher tönt das Zeugnis des Gewissens von Gott weiter, getrübt, aber nicht zum Stillschweigen gebracht durch das Mysterium des Bösen. Im Vergleiche zu den anderen von mir besprochenen Zeugenaussagen hebt es sich hervor durch seine deutliche, schneidige Einfachheit und durch seine umfassende Universalität. Kraft der ersteren schneidet es wie ein Trompetenton durch all den Lärm spekulativer Kontroversen und durch den Tumult der Leidenschaften und Begierden, wo die undeutlichere und kompliziertere Musik des Verstandes und der Phantasie übertönt werden würde. Kraft der letzteren dringt es in die Herzen nicht nur der wenigen Denker, sondern auch der zahlreichen Träger der Mühen und Lasten des Lebens. Für sich allein würde dieses Zeugnis vielleicht zu streng und herbe erscheinen, wenn ihm nicht durch die Theologie der Liebe, die wir demnächst betrachten wollen, ein lieblicher Ton freundlicher Überredung beigemischt wäre. Aber wie köstlich ist es doch selbst in all seiner Strenge! Besser diese Finsternis des Berges Sinai, aus welcher die

Stimme des Geſetzes erſchallt und die Blitze des Gerichts leuchten, als das unedle Behagen eines über den Fleiſchtöpfen phyſiſcher Befriedigung oder in der irdiſchen Dienſtbarkeit Ägyptens verbrachten Lebens, gleich als gäbe es für den Menſchen nichts Höheres, Größeres, Ehrfurchtgebietenderes. Beſſer die ernſte Stimme in uns, die von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ſpricht, als das Schweigen moraliſcher Unwiſſenheit oder die Verwirrung der tauſenderlei irdiſchen Stimmen, welche die Seele von ſich ſelbſt und von Gott hinweglocken.

Anmerkungen.

1) Er sagt darüber in der Einleitung zu der „Analogie“: „Dieses ist oft bewiesen worden durch die gehäuften Zeugnisse, welche gewonnen werden a) durch das Argument der Analogie und der ersten Ursachen, b) durch abstrakte Vernunftschlüsse, c) durch die ältesten Traditionen und Zeugnisse und d) durch die allgemeine Zustimmung der Menschheit.“ Diese Zeugnisse sind offenbar verschiedener Art. Die beiden ersten sind abstrakter Natur, etwa was wir „Planmäßigkeit“ und „Ursächlichkeit“ genannt haben; die beiden anderen sind konkreter Art, nur die Thatsache eines universellen Glaubens an Gott verkörpernd, ohne deren Gründe zu untersuchen. Pearson basiert in seiner „Abhandlung über den ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ den Glauben an Gott a) auf das Prinzip der Kausalität, b) auf das Zeugnis der Planmäßigkeit (wobei er Paleys Vergleich mit der Uhr anticipiert), c) auf das allgemeine Zeugnis aller Nationen, d) auf die historischen Berichte von den Prophezeiungen und Wundern, welche die göttliche Thätigkeit kundthun. Zu diesen Argumenten fügt er noch die „besondere Mahnstimme“ des Gewissens in jedem Menschen hinzu. Von dieser Klassifikation gilt dieselbe Bemerkung, daß in ihr Abstraktes und Konkretes mit einander gemischt sei. Meines Erachtens ist die rechte Ordnung die, mit dem Konkreten, als mit einer großen, das Verdikt der Menschheit verkörpernden Thatsache zu beginnen und sodann zur Erwägung der abstrakten Gedanken fortzuschreiten, auf Grund deren dieses Verdikt abgegeben worden ist.

2) Dies ist der Punkt, bei dem Butler so oft und so nachdrücklich verweilt. Die Pflicht, auch ein unvollkommenes Zeugnis zu prüfen

und seiner Weisung gemäß zu handeln, und die Thatsache, daß in manchen Fällen die Ausübung dieser Pflicht trotz aller Schwierigkeiten unsere größte moralische Prüfung sein könne, legt er in seiner „Analogie" (2. Teil, Kap. 6) in einem Kapitel dar, das ein besonderes Interesse und ein ungewöhnliches Gewicht hat, weil es augenscheinlich seine eigenen geistigen Erfahrungen enthält. Daher das Paradoxon, auf welches sich Dr. Newman in seiner „Grammar of Assent" bezieht, daß da, wo nur zwei Alternativen des Handelns möglich sind, die praktische Entscheidung dieselbe sein kann, ob sie nun auf einem klar demonstrierbaren oder einem nur wahrscheinlichen Zeugnisse, auf einem hohen oder auf einem geringen Grade von Wahrscheinlichkeit beruhe. Der Unterschied wird in dem Grade von Enthusiasmus liegen, den wir in unser Handeln mitbringen, und in dem Grade von Aufopferung, zu dem wir bereit sind.

3) S. z. B. Sanderson: „De Obligatione Conscientiae" (Praelectio I, 12), ein Buch, das zu wenig gekannt und studiert wird; denn, obgleich zu scholastisch in der Form für den modernen Geschmack, zeichnet es sich durch große Sorgfalt und Kraft aus. Desgleichen Jeremy Taylor, Ductor Dubitantium (Buch 1, Kap. 1, S. 24). Die *συντήρησις* oder den ersten Akt des Gewissens im Menschen nennt St. Hieronymus scintillam conscientiae, den Funken oder das Feuer, welches in das Herz des Menschen gelegt ist. Die *συνείδησις*, welche spezifisch als das Gewissen der geschehenen That bezeichnet wird, ist das Hinzutragen des Brennmaterials zum Feuer.

4) Es besteht eine starke Analogie zwischen den intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen. In beiden giebt es Stumpfheit, Verkehrtheit, Imbecillität. Auch scheint es unzweifelhaft, daß oft der Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem einen Gebiet den Mangel oder die Vortrefflichkeit auf dem anderen Gebiete nach sich zieht. Z. B. „die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit" zu sagen verlangt eine Vereinigung intellektueller und moralischer Kräfte. Der biblische Begriff eines „verlorenen Geistes", der das Böse gut und das Gute böse nennt und alle Fähigkeit sittlicher Unterscheidung verloren hat, wird täglich bewahrheitet, so weit menschliche Erfahrung ihn bewahrheiten kann. Wie weit er angeboren oder angenommen, die Folge ererbter oder aktueller Sünde sei, ist oft schwer

zu sagen. Jedenfalls ist er so monströs wie intellektueller Wahnsinn oder Blödsinn.

5) Dies ist Butlers Argumentation in seiner zweiten und dritten Predigt über die menschliche Natur (Sermons on Human Nature).

6) Dies ist sicherlich die Stellung, die ihm unser Herr in der oft citierten Stelle (Luk. 13, 1—5) anweist. Er sagt nicht, daß die physischen Begebenheiten kein sittliches Gericht enthalten; im Gegenteil, Er scheint das Vorhandensein eines solchen anzudeuten in den Worten: „So ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen." Aber Er tadelt den unberechtigten und thörichten Anspruch, über besondere Fälle dieses Gerichts etwas wissen zu wollen und sich ein Urteil darüber anzumaßen, ohne jenen prophetischen Blick, welcher allein einen solchen Anspruch rechtfertigen kann. Dieser Tadel ist wesentlich derselbe wie der in der Verdammung der drei Freunde in dem Buche Hiob.

7) S. „Analogie", Teil 1, Kap. 3. Diese Argumentation ist offenbar eine Ergänzung der Argumentation in seinen Predigten, von der inneren zu der äußeren Sphäre übergehend, in beiden (dem Geiste seiner Zeit gemäß) induktiv verfahrend, von der Beobachtung der Thatsachen zu der Erschließung von Gesetzen vorschreitend.

8) Whichcote drückt das kurz so aus: „‚Ich handle, daher bin ich', war der Satz, in dem er den denkwürdigen Satz Descartes aufnahm und beantwortete." Ich citiere aus Prof. Westcotts trefflicher Vorlesung „Masters in Theology".

9) Mr. John Stuart Mill.

10) Zu sagen „Tugend ist Selbstlosigkeit", ist im besten Falle eine oberflächliche und unvollkommene Definition; die Theorie von dem, was man „Altruismus" in der Religion der Menschheit genannt hat, steht, selbst wenn man sie für erschöpfend hält, im Widerspruche mit der menschlichen Natur. Das Gebot der Schrift, „unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst", erkennt die Liebe zu sich selbst und daher auch die Pflichten gegen sich selbst als natürlich an; während es dem praktisch Notwendigsten gemäß das Hauptgewicht auf die Liebe und die Pflichten gegen andere Menschen legt. Wo irgendein großes enthusiastisches Gefühl zur Geltung kommt, treten diese auf das Selbst bezüglichen Tugenden in den Hintergrund, aber sie behaupten sich wieder in dem ruhigeren Verlauf des gewöhnlichen Lebens. Wenn sie

im Neuen Testamente selten eingeschärft werden, wenn selbst die Pflichten der Mäßigkeit und Sittenreinheit auf einem höheren Prinzip basiert sind, so liegt das daran, daß in jener Zeit die Tendenz vorherrschte, sie zu übertreiben, eine Tendenz, welche beschränkt und nicht angespornt werden mußte. Aber sie fanden naturgemäß ihre rechte Stelle in der aktuellen Entwickelung der christlichen Sittlichkeit und des christlichen Lebens.

11) Die Gesetze unseres häuslichen und pädagogischen Lebens z. B., welche auf die Masse der Menschen wenigstens ebenso mächtig wirken wie die Gesetze des Staatslebens, involvieren immer das didaktische und das disziplinarische Element und machen dieses sogar oft zu dem leitenden Prinzipe ihres Systems. Die Macht der öffentlichen Meinung, die eine rein didaktische sein sollte, wird beständig zum Gesetz, und zwar oft zu einem recht drückenden; dennoch giebt sie immer vor, ein didaktisches Element festzuhalten, und hält es auch meistens fest.

12) S. „Analogy", Teil 1, Kap. 3, Sekt. 5. Die Gedankenfolge seiner Argumentation führt ihn dazu, größtenteils bei der coercitiven (zwingenden) Seite des Regiments zu verweilen; aber dasselbe läßt sich ebenso gut anwenden auf das geistigere Element menschlichen Einflusses.

13) S. „Analogy", Teil 1, Kap. 5, Sekt. 4.

14) S. Professor Waces „Boyle Lectures" for 1875, Lecture II. Ich ergreife freudig diese Gelegenheit, um auszusprechen, wie viel Dank ich ihm für seine Abhandlung der Moraltheologie mit Bezug auf diesen Teil meines Themas schuldig bin.

15) S. Joh. 13, 8—13: „Er wird die Welt überzeugen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gericht. . . . Er wird euch in alle Wahrheit leiten." Es ist wahr, daß die Überzeugung der Welt hier in genauer Beziehung zu der Erkenntnis unseres Herrn selbst und daher zu einer Bekehrung zu Ihm betrachtet wird. Aber wir haben es hier mit der allgemeinen Methode der Wirkung des heiligen Geistes auf das Herz zu thun, nicht mit seinem speziellen Zwecke.

16) S. Hooker, Ecc. Pol. I, 2. 3.

17) S. Römer 9, 22—24.

18) S. die bekannte Stelle in seinen „Bekenntnissen" (VII, 21),

wo er von dem spricht, was der höchsten Philosophie mangelt: „Non habent illae paginae ... lacrymas confessionis, sacrificium tuum ... arrham Spiritus Sancti, poculum pretii nostri. Nemo ibi cantat: Nonne Deo subdita erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum ... Nemo ibi audit vocantem: Venite ad me, qui laboratis ... Aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem, curia caelestis Imperatoris munitam.“

Achte Vorlesung.
Die Theologie der Liebe.

Inhalt.

I. Das Vorhandensein einer wirklichen Theologie der Liebe.

II. Das Prinzip der Liebe gleicht dem Prinzip der Gerechtigkeit
   1) in seiner Richtung auf ein persönliches Objekt,
   2) in seinem Zusammenhange mit sittlichen Eigenschaften.

III. Der besondere Charakter der Liebe ist ihr Zeugnis von der Wesenseinheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt.

IV. Das Zeugnis des allgemeinen Prinzips der Liebe von Gott mit Bezug auf
   1) dessen Ursprung,
   2) dessen Spielraum,
   3) dessen Begründung in der Wesenseinheit.

V. Die Bedeutung, welche in dieser Beziehung zukommt
   1) der Liebe zu den Menschen,
   2) der Liebe zu Gott.

VI. Die Theologie der Liebe in ihrem Verhältnis zu dem Mysterium des Bösen.

VII. Die Bedeutung der Erziehung der Liebe durch Menschen und unmittelbar durch Gott.

VIII. Die Summe der Resultate.

1 Joh. 4, 8.

Wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.

Von der Betrachtung desjenigen moralischen Bewußtseins, welches die Gerechtigkeit lehrt, wenden wir uns nun zur Betrachtung desjenigen moralischen Bewußtseins, welches sich in der Liebe äußert. Aus unserem Texte ergiebt sich klar und bestimmt, daß die natürliche Theologie, vermittels deren die Seele Gott sucht und findet, durchaus unvollkommen bleibt und zu keiner nennenswerten Erkenntnis führt, wenn wir nicht den intellektuellen Zeugnissen des Verstandes und der Phantasie außer der Theologie des Gewissens auch noch die Theologie der Liebe hinzufügen. „Wer nicht lieb hat" — und wenn er noch so tief über die Wahrheit dächte und noch so aufrichtig nach Gerechtigkeit strebte — „der kennet Gott nicht."

I. Bevor wir jedoch die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen den beiden soeben genannten Gebieten der Moraltheologie untersuchen, drängt sich uns die Frage auf, ob es wirklich etwas derartiges giebt, wie eine Theologie der Liebe.

Der Gedanke liegt ja nahe, daß die Liebe, welche für das praktische Leben, für das Gefühlsleben der Religion und

die hieraus resultierende Erkenntnis ein so gewichtiger Faktor ist, doch zu dem abstrakten Zeugnisse der Theologie so gut wie nichts beizutragen vermöge. Die Liebe wird in der That oft für etwas zu Unbestimmtes, Blindes, Instinktives gehalten, als daß sie ein bestimmtes, die Prüfung der Vernunft bestehendes Zeugnis von Gott ablegen könnte. Viele behaupten daher, die Liebe müsse als ein gefährliches, störendes Element hierbei so lange ganz aus dem Spiele bleiben, bis man Gott durch angestrengte Denkarbeit gefunden und erkannt habe. Man tröstet uns dabei mit dem Versprechen, die Liebe werde aus ihrer Verbannung zurückgerufen werden und ihre ganze Seele zu Gottes Füßen ausgießen dürfen, sobald nur Gott erst erkannt sei. Meine erste Aufgabe ist daher, ein Protest gegen diese Tendenz, der Liebe das Recht der Mitwirkung bei dem Suchen nach Gott streitig zu machen. Sicherlich verlangt schon die Analogie, daß wir uns wenigstens bedenken sollten, ehe wir dieses Recht zurückweisen. Schon in dem Prozeß unserer Erkenntnis des Menschen spielt die Liebe eine höchst wichtige Rolle. Die Sympathie giebt uns unzweifelhaft einen gewissen Einblick in die menschliche Natur, der dem leidenschaftslosen Verstande oder selbst einem kalten, strengen Pflichtgefühle abgeht. Wenn also die Maxime: „Wer nicht lieb hat, kennet den Menschen nicht", das Verdikt aller wahren Menschenkenntnis ist, so mag man wohl Grund haben, die Maxime: „Wer nicht lieb hat, kennet Gott nicht", als das Verdikt aller wahren Theologie anzusehen.

Unser Urteil über diese Frage hängt notwendig von der Ansicht ab, die wir von dem Charakter des Prinzips der Liebe haben. Das moderne Denken hat — offenbar unter dem Einflusse des Christentums (im Vorübergehen sei es ge-

sagt) — den alten heidnischen Begriff der Liebe als einer bloß instinktiven und irrationellen Macht im Menschen überwunden. Es ist fast zum Gemeinplatz geworden, darauf aufmerksam zu machen, daß die Sprache der griechischen und lateinischen Moralphilosophen für den abstrakten Begriff „Liebe", der allen neuen ethischen Schulen so geläufig ist, kein entsprechendes Wort hat [1]. Es ist vollkommen wahr daß die Liebe, so gut wie das Gefühl für Wahrheit, Schönheit und Recht mit einem bloßen Instinkt beginnt, der dem Instinkt der Tiere nah verwandt ist und sich ohne alle Beziehungen auf die Gebote der Vernunft und des Gewissens, ja sogar im Gegensatze zu diesen behaupten kann. Es ist vielleicht ebenso wahr, daß die Liebe noch in höherem Grade als die anderen koordinierten Prinzipien der menschlichen Natur mehr durch die Praxis als durch die Theorie wächst. Nichts ist gewisser, als daß Wohlthätigkeit zugleich die Wirkung und die Ursache des Wohlwollens ist; vielleicht ist die Macht der Gewohnheit in keiner Beziehung so bemerklich, wie in ihrer Fähigkeit, die Intensität sowohl der Liebe als des Hasses zu steigern. Aber so wahr dieses alles ist, so ist es doch ebenso wahr, daß die Liebe so sehr von der Vernunft durchdrungen werden kann, daß sie die Form eines festen, rationellen Prinzips in der Seele annimmt und sich als eine der stärksten und ausdauerndsten Mächte erweist, welche die menschliche Gesellschaft beherrschen. Auf Grund der heiligsten aller Autoritäten stellen wir die Liebe zu dem Nächsten der Liebe zu uns selbst gleich. Wie nun die Selbstliebe den Instinkt der Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung enthält, der von der Vernunft zu einem festen, rationellen Verlangen nach unserem eigenen, wahren Glück entwickelt werden kann, so kann die Liebe, die aus dem Ich hinaus-

tritt, mit dem Instinkte der natürlichen und geselligen Neigungen beginnen; sie ist aber fähig, sich zu einem hohen, rationellen Prinzip zu erheben, wie das auch täglich geschieht [2]. Man kann vielleicht darüber zweifelhaft sein, ob sie als Instinkt oder als Prinzip am wirksamsten der natürlichen Selbstliebe das Gleichgewicht hält oder dieselbe sogar besiegt. Jedenfalls kann sie nur als Prinzip auf das große Problem des Lebens ein Licht werfen und den Kampfplatz der Theologie betreten.

II. Wenn wir nun das Prinzip der Liebe betrachten, so werden wir sogleich durch die Ähnlichkeit überrascht werden, die es in seinen wichtigsten Merkmalen mit dem Prinzip des Gewissens hat, und die ihm das Recht geben, als zum moralischen Bewußtsein gehörig betrachtet zu werden.

1. Zuerst bemerken wir, daß es in allen seinen Formen eine Richtung auf ein persönliches Objekt hat. Nur durch eine Ideenverbindung oder symbolisch kann man von der Liebe zu einem Dinge sprechen; nur metaphorisch kann man sagen, man liebe ein abstraktes Prinzip. Es ist eine interessante Beobachtung, daß sogar in diesen Fällen eine Steigerung der Neigung gleich zu einer Personifikation führt, daß die Tendenzen, zu lieben und zu personifizieren, mit einander leben und sterben. Wir sehen dies sowohl an dem Spiel des Kindes mit seinen Spielsachen, als an den Ausbrüchen poetischer Begeisterung, welche durch die Herrlichkeit und die Wunder der Natur hervorgerufen werden. Es ist bemerkenswert, daß die Liebe um so deutlicher hervortritt, je mehr wir uns dem Gebiete der Persönlichkeit nähern. Schon das scheinbar individuelle Leben in einem Baume oder in einer Blume erregt in uns eine rudimentäre Liebe. Tieren gegenüber wird die Liebe real, ja sogar leidenschaft-

lich, je nach dem Maße der Ähnlichkeit mit der menschlichen Individualität, die wir in ihnen erkennen. Der Gefangene in seiner einsamen Zelle hat diese Ähnlichkeit oft entdeckt und mit Liebe begrüßt in Geschöpfen, die dem Menschen in gewöhnlichen Verhältnissen uninteressant oder abstoßend erscheinen. Aber Liebe in ihrer wahren und eigentlichen Entwickelung gehört nur in das Gebiet der persönlichen Beziehung. Unabweislich und unmißverständlich, stärker noch als das Pflichtgefühl bezeugt sie die Wahrheit, daß das Leben des Menschen sich nicht selbstgenugsam auf sich selbst beschränken kann, sondern der Berührung mit Persönlichkeiten außerhalb des eigenen Ichs bedarf [3].

2. Wenn wir sodann weiter fragen, an welches Element der Persönlichkeit die Liebe sich anschließe, so müssen wir — was auf den ersten Blick seltsam erscheinen mag — antworten, daß sie sich in letzter Instanz nur an eine sittliche Natur schließen kann. Geist als Geist, Macht als Macht mögen bewundert oder gefürchtet werden, können aber nie Liebe erwecken. Schönheit hat allerdings eine wunderbare Macht, Liebe zu entzünden, — eine Macht halbsinnlicher, ja halbphysischer Art, die, wenn wir den neueren Naturforschern trauen dürfen, ihr Pendant in der tierischen Welt findet. Aber wenn die Liebe auch durch das Schönheitsgefühl entzündet werden kann, genügen lassen kann sie sich an der bloßen Schönheit nicht. Soll sie ausdauernd sein, so muß sie die Schönheit, sei es in der Phantasie oder in der Wirklichkeit, mit geistigen und seelischen Eigenschaften verbinden. Sie heftet sich an das, was wir die „höhere Schönheit des Ausdrucks" nennen, d. h. sie verehrt eine ideale Schönheit der Seele, welche aus der äußeren Schönheit der Gesichtszüge hervorleuchtet. Tritt die Liebe aus

der Sphäre der bloßen Leidenschaft heraus, wird sie zu einem festen, andauernden, das Leben beherrschenden Prinzip, so tritt ihr Anschluß an das sittliche Element im Menschen deutlicher hervor. Jedermann weiß und sieht es mit einem Lächeln, wie die instinktivste aller Empfindungen, die Mutterliebe, sich mit ihrem bloß instinktiven Charakter nie begnügt, sondern sich durch den Glauben an die Klugheit, Schönheit und Güte ihrer Kinder zu rechtfertigen strebt. Es ist ein Lieblingsthema der Satire, wie die leidenschaftlichste Liebe, die des Verliebten, den Gegenstand seiner Anbetung mit dem idealen Gewande der Unschuld und Vollkommenheit zu bekleiden beflissen ist.

Diesem Instinkt liegt jedoch, so sehr man ihn belächeln mag — etwas durchaus Richtiges zugrunde. Die Liebe, welche im Werktagsleben ausdauern soll, muß eine sittliche Basis haben, sowohl in dem Liebenden als in dem Geliebten. Welche geistige Stellung sie auch einnehmen mag, ob die der Unterordnung einem Vater, Lehrer oder Leiter gegenüber; oder die der Gleichheit einem Freunde, einem Bruder, einer Gattin gegenüber; oder die der Überordnung einem Kinde, einem Schüler einem Unterthanen gegenüber: in jedem Falle muß sie auf beiden Seiten, sei es wirklich oder nur scheinbar, auf Eigenschaften wie Wahrheit, Rechtschaffenheit, Reinheit, Pflichttreue basieren, sonst kann sie auf die Dauer nicht bestehen. So wie die Fähigkeit des Liebens eine sittliche Natur verlangt in dem, der sie empfindet, so setzt sie eine solche Natur auch in demjenigen voraus, auf welchen sie sich richtet [4]. Wird die Liebe nicht durch einen höheren Einfluß dieser Art lebendig erhalten, muß sie sich von der Verworfenheit, Falschheit, Selbstsucht ihres Objektes überzeugen, so wird sie, selbst in ihren natürlichsten Formen, vernichtet; sie weicht der Leere der

Gleichgültigkeit oder schlägt in den Gegensatz der Entrüstung und des Hasses um.

III. In diesen beiden Punkten also äußert sich die Liebe ganz so wie das Gewissen. Bis hierher folgt das Bewußtsein der Liebe ganz derselben Richtung wie das Bewußtsein der Pflicht. Aber in dem dritten Merkmal der Wirkung des moralischen Bewußtseins, in dem Gefühl der notwendigen Verbindung oder Verwandtschaft zwischen sich und seinem Objekte, stimmt das Prinzip der Liebe mit dem Prinzip der Pflicht nicht nur überein, sondern geht weit über das letztere hinaus.

Denn die Liebe fordert jene Übereinstimmung des Wesens und Charakters, die wir Sympathie nennen. Ich glaube, daß im letzten Grunde keine Liebe eine dauernde sein kann ohne eine wirkliche Gegenseitigkeit. Die Liebesfähigkeit wird bei einer normalen Entwickelung der Kindesseele hervorgerufen und ausgestaltet durch die Erfahrung der Liebe. „Wir lieben ihn, weil er uns zuerst geliebt hat", das ist der natürliche Ausdruck des kindlichen Gefühls dem Vater gegenüber. Selbst wenn die Liebesfähigkeit bereits zur Liebeskraft herangereift ist, so mag sie ohne eine angemessene Erwiderung wohl fortbestehen, vielleicht sogar bis ans Ende aushalten, aber es ist doch sehr zweifelhaft, ob die Liebe dann, wenn sie nicht von einem höheren Prinzip gehalten und getragen wird, dabei verharren kann, zu sagen: „Ich will mich mit Freuden dir hingeben und mich in deinem Dienste verzehren, obgleich ich um so weniger geliebt werde, je überschwenglicher ich dich liebe." Die Liebe bedarf jedenfalls der Sympathie, d. h. einer solchen Verwandtschaft und Übereinstimmung der Seelen, daß eine die andere zu würdigen und zu verstehen imstande sei. Bei dem Mangel einer solchen Sympathie

vermag die Liebe auf die Dauer nicht zu bestehen. Nach vergeblichen, oft rührenden Versuchen, sich Sympathie einzubilden, wird sie in verzweifelte Gleichgültigkeit versinken oder sich sogar in Haß und Verachtung verwandeln. Das geringste Zeichen wiederkehrender Sympathie mag sie veranlassen siebzig mal siebenmal zu vergeben. Aber eine Grenze giebt es doch, und diese Grenze kann ohne Zweifel erreicht werden. In dieser Beziehung scheint die Liebe der Wahrheit und der Gerechtigkeit unähnlich, da diese das Vorhandensein gegenseitiger Sympathie nicht zu verlangen scheinen, wenngleich ihre Wirkung teilweise durch Gegenseitigkeit bedingt wird.

Dieses Bedürfnis der Liebe nach Sympathie hat eine höchst wichtige Bedeutung. Es setzt voraus, daß in der Liebe das Zeugnis einer gewissen Wesenseinheit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten liegt. Der Zusammenhang der Liebe mit einer solchen Einheit zeigt sich am deutlichsten in der Abhängigkeit aller Formen der natürlichen Liebe von dem, was wir bedeutungsvoll „natürliche Bande“ nennen. Die Wirkung dieser Bande tritt oft thatsächlich hervor in jener Form der Sympathie, welche wir Familienähnlichkeit und Nationalcharakter nennen. Jedenfalls verbürgt die bloße Thatsache, daß die Menschen mit einander verbunden sind — innerhalb der Familie durch das Blut, innerhalb der Nation durch die Gemeinschaft teils der Abstammung, teils der Gesetze und Rechte, innerhalb der ganzen Menschheit durch die „Berührung der Natur, welche die ganze Welt zu Verwandten macht“ —, sowohl die Einheit der Natur, als auch das Anerkenntnis, daß wir hierin die natürliche Grundlage der Liebe zu erblicken haben. Dies zu ignorieren wäre „unnatürlich“ und „inhuman“, ein Un-

gehorsam gegen das Gesetz der Humanität, welches ebenso natürlich ist, wie das Recht der Freiheit und das Bewußtsein der Pflicht. Derselbe Zusammenhang aber zeigt sich auf andere Weise in jener andern großen Klasse von Banden, die wir aus eigener Wahl knüpfen und nicht willkürlich lösen können, wenn wir sie einmal geknüpft haben. Das Band der Freundschaft, das oft inniger ist als das der Geschwisterschaft, das Band freiwilliger sozialer, politischer oder religiöser Vereinigungen, vor allem das durch die Ehe geweihte Band der Liebe, welches, ursprünglich ein freiwilliges, dennoch alle anderen Bande überflügelt — alle diese Verbindungen setzen eine Wesensübereinstimmung (weniger die einfache Übereinstimmung der Gleichheit als die höhere der Harmonie) voraus, die sich in der Verfolgung derselben Ziele, in dem Glauben an dieselben Wahrheiten, in der Liebe zu denselben Prinzipien bekundet.

Die Liebe also hat nicht nur gegenseitige Beziehungen im Leben, sondern auch eine gewisse Wesenseinheit zur Voraussetzung. In diesem Zeugnisse geht sie unzweifelhaft viel weiter als das Pflichtbewußtsein. Denn Pflicht kann existieren ohne Sympathie. Sie involviert ein Bewußtsein der Wesensähnlichkeit, aber nicht der Wesenseinheit. Die Liebe legt von dieser Einheit nicht nur Zeugnis ab, sondern macht dieselbe zu einer grundlegenden, alles überwiegenden Idee. Die Pflicht erkennt zunächst unsere eigene Individualität, unsere Freiheit, unsere Rechte und unsere Kräfte an und schreitet erst dann zu der Frage vor: „Was muß ich mit diesem allen thun? was bin ich anderen schuldig?“ So ist das Bewußtsein des Rechts und der Wahrheit der Hüter der eigenen Individualität des Menschen in seinen Beziehungen zu dem Nächsten. Dagegen ist es der natürliche Impuls der Liebe

das eigene Ich zu vergessen, es zurückzustellen, es im wahren Sinne des Wortes zu verleugnen [5]. Sie fragt nicht: „Was soll ich oder was muß ich für andere thun?“ sondern: „Was darf ich für andere thun?“ In dem Maße, als ein Bewußtsein des Ichs in der Seele vorhanden ist, wenn auch nur das Verlangen nach Erwiderung der Liebe, welkt die Blüte der Liebe und kühlt sich ihre Glut ab, wie Shakespeare uns in seinem „König Lear“ zeigt. Die Liebe ist daher das Zeugnis der Einheit im Gegensatze zu einem Überwiegen der Individualität. Es ist sehr lehrreich, Platos berühmter Definition der Gerechtigkeit: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (d. h. daß jeder Mensch das thue, was ihm zukommt, in der Zuversicht, alle anderen werden das gleiche auch ihm thun) [6] die Definition des Paulus von der Liebe gegenüberzustellen: οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς („sie suchet nicht das Ihre“, oder, wie es an einer andern Stelle heißt, „sie siehet auf das, was des andern ist“). Die Gerechtigkeit gebietet, daß „ein jeder seine eigene Last trage“; die Liebe fügt hinzu: „einer trage des andern Last“, denn die Last des andern ist in Wirklichkeit eine eigene Last [7]. Die Versuchung, vor der sich der bloß „gerechte“ Mensch zu fürchten hat, ist harte Selbstkonzentration; die Versuchung, der die Liebe ausgesetzt ist, ist zu große Bereitwilligkeit, Gutes zu thun, wodurch die Verantwortlichkeit der geliebten Person untergraben und ihre wahre Individualität geopfert werden kann. Wir sprechen von den Banden der Pflicht und von den Banden der Liebe; aber diese Bande sind verschiedener Art. Die Pflicht ist einem goldenen Gürtel gleich, der viele getrennte Einheiten in gegenseitiger Berührung und infolge dessen in gegenseitiger Wechselwirkung erhält. Die Bande der Liebe sind wie das Netzwerk eines lebenden Organis-

mus, vermittels deſſen ein Leben viele Glieder durchdringt.

Dies Zeugnis der Einheit iſt die wahre Bedeutung des großen Prinzips der Liebe im Menſchen. Die Liebe iſt mit Recht das „Band der Vollkommenheit“ genannt worden. Keine Gemeinſchaft kann ohne dasſelbe beſtehen und gedeihen. Wenn eine Familie nur durch das Band des gemeinſamen Intereſſes oder ſelbſt der gemeinſamen Pflicht zuſammengehalten wird, ſo wird es ihrem Gemeinſchaftsleben an Wärme und Schönheit fehlen, und bei hartem Druck wird es vielleicht zerreißen. Wenn eine Nation das Feuer des Patriotismus und die Begeiſterung der Loyalität verliert, ſo kommt ein herzloſer und niedriger Ton in ihr zur Herrſchaft, und die erſten Keime des Verfalls zeigen ſich, wie wir dies in der Geſchichte ſehen. Wenn unſer Verhalten gegen die Menſchen nur von dem Begriff gegenſeitigen Vorteils, der die Seele des Handels iſt, und von dem kalten Bewußtſein der Pflicht geleitet wird, ſo kann, wie wir ſehr wohl wiſſen, das, was wir „Humanität“ nennen, ſich gegen Selbſtſucht und Leidenſchaft nicht behaupten. Eine Macht, die ein ſo unentbehrlicher und weſentlicher Faktor in der Geſchichte der Welt iſt, muß ſicherlich für die höchſten Lebensbeziehungen des Menſchen eine tiefe Bedeutung haben.

IV. Welches iſt dieſe Bedeutung, wenn wir von der Welt des eigenen Ichs und der Menſchheit zu der Betrachtung der über beiden ſtehenden höchſten Macht übergehen?

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir faſt dieſelbe Gedankenreihe verfolgen, die uns bei der Betrachtung des moraliſchen Bewußtſeins der Gerechtigkeit leitete. Wir müſſen zuerſt den Urſprung, den Spielraum und die Baſis des Prinzips der Liebe betrachten und alsdann zu dem

Prozeß ihrer Erziehung in dem konkreten Verhältnisse übergehen.

1. Was sollen wir von ihrem Ursprung sagen? Die Fähigkeit zu lieben ist eins der höchsten Attribute des Menschen. In Harmonie mit dem Gefühle des Rechts ist sie, das Skelett der Pflicht mit lebendem Fleisch und Blut bekleidend, vielleicht das beste Mittel, die sittliche Natur des Menschen sanfter, reiner, edler zu machen. Der Enthusiasmus der Liebe ist oft der sicherste Schutz gegen die erniedrigenden Versuchungen der Begierden und gegen den verhärtenden Einfluß der Selbstsucht und des Stolzes. Selbst inbezug auf die Vervollkommnung der individuellen Natur kann wohl nichts einen angemessenen Ersatz für den Geist der Liebe bieten. Aber hiervon abgesehen erkennen wir die Thatkraft der Liebe in ihren verschiedenen Formen als den tiefsten und stärksten aller Einflüsse, welche die Gesamtheit der Welt regieren. Wir sehen, daß das ganze Netzwerk physischer Verwandtschaft und sozialer Verbindungen ihr dienstbar ist und seinen Zweck verfehlt, wenn es nicht eine Organisation schafft, durch welche der Strom der Liebe zirkulieren kann. Die Liebe ist daher ein hohes, geistiges Gesetz in der individuellen Natur und in der menschlichen Gesellschaft. Woher kommt sie? Die höchste schöpferische Macht muß ihre Quelle sein, wie sie die Quelle jeder andern Macht in der Welt ist. Daher fragen wir von der Liebe wie von dem Gewissen: „Ist es möglich, daß diese hohe, geistige Fähigkeit sich aus einer bloß physischen Kraft oder aus dem bloßen tierischen Leben entwickelt haben könnte?“ Die beiden zuletzt genannten Mächte stehen ohne Zweifel in ihrem Dienste; beide mögen ihre niedrigeren Elemente ersetzen, beide mögen zeitweise, wie andere Dienstboten, gegen ihre

rechtmäßige Herrschaft rebellieren und entweder deren Autorität durch brutale Kraft überwältigen oder eine travestierende Ähnlichkeit mit ihr annehmen. Aber die Liebe ist ihrem eigentlichsten Wesen nach eine geistige und eine sittliche Macht. Der Geist empört sich gegen die Idee ihrer Abstammung aus einer physischen Quelle; eine solche Idee ist in der Theorie monströs und unglaublich, in der Praxis aller Evidenz entbehrend. Wenn dem aber so ist, welches muß die höchste Macht sein? Die Antwort muß die sein, die unser Text giebt: „Gott ist die Liebe"; die menschliche Liebe in all ihren mannigfaltigen Erscheinungen ist nur ein Schatten der göttlichen Liebe. Aber involviert nicht diese Antwort die ganze wahre Theologie? Wenn wir sie einmal geben, so wissen wir, daß Gott eine wahrhaftige Persönlichkeit ist, vollkommen in den zwei großen sittlichen Attributen, Gerechtigkeit und Liebe. Er ist es, der diese sittlichen Mächte uns einpflanzt, um unserem Wesen das Bild Seines Wesens aufzuprägen.

2. Aber lassen Sie uns nun von der Quelle der Liebe im Menschen zu dem Umfang ihrer Thätigkeit übergehen. Hier müssen wir dasselbe sagen, was wir von dem Gewissen gesagt haben, daß nämlich die Liebe sich weder mit der kleinen Welt in uns, noch mit der Welt der Menschen außer uns begnügen kann, und daß es, da die Liebe, ähnlich der Pflicht, eine der höchsten Fähigkeiten unserer Natur ist, wunderbar wäre, wenn sie in unserer Beziehung zu dem höchsten Wesen keinen Spielraum hätte. In dem vorliegenden Falle aber haben diese Betrachtungen noch ein größeres Gewicht. Die Liebe kann noch weniger als die Pflicht ihren ganzen Thätigkeitsbereich ausfüllen, wenn sie Gott nicht kennt.

Denn erstens ist es klar, daß sie viel weniger als die Pflicht Beziehungen hat zu der kleinen Welt in uns. Der Begriff „Liebe zu sich selbst" kann schwerlich so streng buchstäblich verstanden werden, wie die Pflicht gegen sich selbst, die Achtung vor sich selbst u. dgl. In dem Gedanken an sich selbst aufgehen, sich selbst mit leidenschaftlicher Bewunderung der eigenen körperlichen oder moralischen Schönheit betrachten, entzückt sein von seinem eigenen Verstande oder Charakter, sich lediglich der Kultur des eigenen Ichs und des eigenen Glückes zu widmen — das gilt mit Recht mehr für ein Laster als für eine Tugend. Es ist das eine Verirrung und Unnatur, bei welcher (wie die alte Fabel von Narciß uns lehrt), die Seele an sittlicher Atrophie erkrankt und stirbt. Die Liebe blickt ihrem eigentlichsten Wesen nach aus sich heraus; ist sie introspektiv, so ist sie krank.

Blicken wir nun wiederum auf die Welt der Menschheit, so ist es eine anerkannte, sowohl von dem individuellen Bewußtsein als von dem Gesamturteil der menschlichen Litteratur bezeugte Wahrheit, daß die Liebesfähigkeit des Menschen durch die menschlichen Verbindungen wohl ausgebildet, aber nie völlig befriedigt wird. Denn die Liebe muß ohne Zweifel, um dauernd zu bestehen, von der Schönheit und Güte des Gegenstandes, dem sie sich zuwendet, und von dem Vorhandensein einer gewissen Gegenseitigkeit der Zuneigung überzeugt sein. So weit sie nun die Stellung der Überlegenheit oder der Gleichheit einnimmt, kann sie möglicherweise den ihr notwendigen Spielraum auf der Erde finden, obgleich sie auch in diesen Verhältnissen durch das Hervortreten der Mangelhaftigkeit ihrer Objekte und durch den Undank, den sie so häufig erfährt, fortwährend enttäuscht, verletzt oder unwirksam gemacht wird. Aber sie hat auch eine Stellung

der Unterordnung, und gerade solche Enttäuschungen treiben sie dazu, zu dieser ihre Zuflucht zu nehmen. Ihre tiefste Empfindung, durch die sie sich erst eigentlich und natürlich entwickelt und ausbildet, ist die der Ergebenheit und der Verehrung einem höheren Wesen gegenüber. Kann sie hier vollen Spielraum zu ihrer Bethätigung finden in ihren Beziehungen zu einem menschlichen Individuum oder zu der menschlichen Gesellschaft? Noch weniger, ich wiederhole es, als die Pflicht. Die persönliche Liebe kann eine abgöttische werden; aber mit einer Erschütterung, die unser ganzes sittliches Sein afficiert, erwacht sie plötzlich zu der Erkenntnis, daß kein menschliches Wesen weise, gut und liebreich genug ist, um eine unbegrenzte Hingebung der Liebe zu verdienen. Selbst wenn solch ein Wesen existierte, so würde die stets unvollkommene Kenntnis des Menschen vom Menschen, welche nie in die innersten Tiefen des Wesens dringt, uns verhindern, dieses Wesen völlig zu erkennen und angemessen zu lieben. Man bietet uns, ich weiß es, als Ersatz für die zugestandene Unvollkommenheit der persönlichen Liebe die Hingebung an die Familie, an das Herrscherhaus, an Volk und Vaterland, oder die Liebe zu der gesamten Menschheit; aber auch diese genügen nicht. Hier, wie in der letzten Vorlesung, müssen wir bemerken, daß die Summe endlicher Herzensempfindungen keine Unendlichkeit ergiebt. Die geistigen Mängel, welche uns die absolute Hingabe an ein Individuum verbieten, werden nicht verwischt, sondern treten nur noch intensiver hervor in der Gesamtheit. Der Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gesellschaft ist ein loserer als der zwischen Mensch und Mensch; durch die größere Ausbreitung wird daher die Macht der Liebe abgeschwächt; die Hingebung an die verschiedenen Gemeinschaften, denen

der Mensch angehört, an Familie, Volk, Geschlecht, verursacht beständige Konflikte, bei denen es schwer zu entscheiden ist, ob die Intensität der engeren Verbindung oder die Großartigkeit der weiteren den Vorzug verdiene. Außerdem müssen wir hervorheben, daß der Mangel einer angemessenen Erwiderung der Liebe vonseiten der menschlichen Gesellschaft ihren Ansprüchen auf unsere Hingebung schädlich ist — kraft des Gesetzes notwendiger Gegenseitigkeit in der Liebe. Daß die menschliche Gesellschaft ihre wahren Wohlthäter nicht kennt, ist sprichwörtlich geworden; die Launenhaftigkeit und Unbeständigkeit der öffentlichen Dankbarkeit haben alle diejenigen erfahren müssen, die sich bemüht haben ihren Mitmenschen zu dienen; die verspätete Reue, welche der bewußtlosen Leiche eines Mannes oder seinem Gedächtnisse den Tribut zahlt, der dem Lebenden versagt wurde, ist das Lieblingsthema der Satire. Das Pflichtgefühl mag dieses ertragen können. Aber obgleich einige transcendentale Philosophen behaupten, es sei ein wesentliches Merkmal echter Menschenliebe, daß auch *sie* dergleichen ertragen könne, ist es doch wenigstens zweifelhaft, ob die Liebe ohne alle Gegenseitigkeit dauernd bestehen kann, wenn sie nicht von den Menschen zu Gott aufschaut und um des Vaters willen die Kinder liebt. Aus diesen Gründen behaupten wir, daß auch die enthusiastischeste Menschenliebe kein Recht hat auf „das ganze Gemüt, die ganze Seele und alle unsere Kräfte". Es giebt vieles, das wir nicht „dem Kaiser" geben können (Matth. 22, 21), weder einer individuellen Majestät noch derjenigen der Gesamtmenschheit. In jeder ihrer Individualität sich bewußten Seele muß immer ein bedeutendes, unverbrauchtes Residuum von Liebesfähigkeit zurückbleiben. Zu allen Zeiten haben die Menschen, wie wir aus allen Reli-

gionen und aus den edelsten philosophischen Systemen ersehen können, geglaubt, daß diese Liebe von Rechts wegen der höchsten Macht zukomme, daß — um mit Augustinus zu reden — „Gott das Herz des Menschen *für sich* geschaffen hat, so daß dasselbe nicht ruhen kann, bis es in Ihm ruht." Haben sie hierin unrecht gehabt? Sie betrachteten die Welt der Dinge und fanden in ihr die Spuren einer planmäßigen Nützlichkeit und Schönheit, welche durch das Mysterium des Bösen zwar verdunkelt, aber sicherlich nicht verwischt worden ist. Aus eigener Erfahrung wußten sie, daß es der erste Instinkt der Wohlthätigkeit und das höchste Entzücken der Liebe sei, das Nützliche und Schöne für andere hervorzubringen. Sie fanden, daß man durch dergleichen Handlungen auf die wirksamste Weise zu einem Mitarbeiter der höchsten, die Welt regierenden Macht werde. Jeder Blick auf die Natur zeigte ihnen, daß alles mit Weisheit so geordnet sei, um alle Geschöpfe — sowohl die Wesen niedrigerer Art als insbesondere die Menschenwelt — zu beglücken; sie sahen, daß, wenn man nur die menschliche Sünde ausrotten könnte, diese Welt noch immer ein Paradies wäre; sie glaubten gern, was die Religion unablässig lehrt, daß das auf der Welt lastende Verderben nur das giftige Miasma der Sünde sei. Unwillkürlich und unaufhörlich stieg aus den Seelen der Menschen ein Hymnus auf, ein Lobgesang nicht nur des Erstaunens und der Bewunderung, sondern auch der Dankbarkeit und des Gebetes. Es würde gewiß viel dazu gehören, uns glauben zu machen, dieser Hymnus sei zu dem tauben Ohr der physischen Kraft oder eines unpersönlichen Gesetzes aufgestiegen. Diese unaufhörliche Huldigung der Liebe, sogar inbezug auf die äußere Natur, ist sicherlich ein Zeugnis von einem lebendigen Gott.

Wird dies nun aber in Frage gestellt hinsichtlich der äußeren Welt, hauptsächlich von denjenigen, die bei dem exceptionellen Bösen so lange verweilen, bis es ihnen das normale Gute verdunkelt: was sollen wir sagen von der persönlichen Welt? In dieser hat, wie ich schon erwähnt habe, die menschliche Seele sich immer zugleich angeregt und unbefriedigt gefühlt. Alle menschlichen Beziehungen durchgehend, erwählt sie die Vaterschaft als die eine ursprüngliche und unvergängliche Beziehung der Superiorität, welche Weisheit, Macht und schützende Liebe in sich schließt. Von der endlichen und unvollkommenen Vaterschaft in dieser Welt erhebt sie sich zu „unserem Vater im Himmel", als zu einer Bezeichnung der höchsten Macht, die zutreffender und angemessener ist als der Name eines allgemeinen Schöpfers, Regierers und Richters. Hier, und hier allein, findet sie die Ruhe, deren sie bedarf für das Denken des Verstandes, für die Untergebenheit des Gewissens, für die Liebe des Herzens [8].

3. Aber lassen Sie uns jetzt, wie bei einem früheren Anlaß, von der Betrachtung des Ursprungs und des Spielraums der Liebe zu der Betrachtung des Grundes ihrer Heiligkeit übergehen, kraft dessen sie wesentlich verschieden ist von einer Begierde oder Leidenschaft und gleich dem Gewissen sowohl Autorität als Macht besitzt. Hier werden wir ganz wie früher von der Antwort der Intuitionisten und Utilitarier zu einer Antwort übergehen müssen, die sich auf Gott gründet. Mit den ersteren stimmen wir darin überein, daß die Liebe ein höchstes Gesetz unsere Natur ist; mit den letzteren darin, daß ihr Wirken eine dem höchsten Wohle der Menschheit wesentliche Tendenz sei. Aber wir werden hinzufügen müssen, daß wir weder ein solches Gesetz

verstehen können ohne einen persönlichen Schöpfer, der es in unser Herz geschrieben hat, noch eine solche Tendenz ohne einen sittlichen Weltenlenker. In all diesen Beziehungen haben wir mutatis mutandis denselben Weg zu betreten, den wir schon in der vorhergehenden Vorlesung zurückgelegt haben.

V. Fragen wir aber: welches ist die wahre Grundlage der Liebe? und meinen damit: welche Bedeutung hat sie für unsere Natur und unser Wesen? so werden wir erkennen, welche besondere Funktion ihr für das Zeugnis von Gott zufällt.

1. Ihr Vorhandensein in der Seele zeigt, daß die individuelle Natur sich nicht auf sich selbst zurückziehen und in sich selbst ihr Genügen finden kann, daß sie vielmehr der geistigen Einheit mit einer andern, ihr ähnlichen Natur bedarf. Daher schließt die Existenz der Liebe zu den Menschen zunächst das ein, was wir das „allgemein Menschliche" nennen, trotz aller individuellen Besonderheiten, trotz aller lokalen und nationalen Eigentümlichkeiten, welche die äußeren Umstände und die Geschichte den Menschen aufgeprägt haben. Die Intensität dieser Liebe ist verschieden je nach dem Grade der Einheit des Blutes oder der Sympathie zwischen Mensch und Mensch. Wir können alle Menschen lieben; aber alle in gleicher Weise zu lieben, ist unmöglich. Es giebt „verwandte Seelen", mögen sie nun durch natürliche Verwandtschaft oder durch die Harmonie des Charakters mit einander verbunden sein, in denen das gemeinsame Menschliche am lebendigsten zur Geltung kommt und die daher die Zuneigung am lebhaftesten empfinden. Woher kommt dieses allgemein Menschliche? Auf den ersten Blick möchte man denken, es rühre von der gemeinsamen menschlichen Abstammung her,

die ihre Wirkung zeigt in jener Reihenfolge natürlicher Verbindungen, deren Macht wir täglich in vererbten Eigentümlichkeiten, in Familienähnlichkeiten und am Nationalcharakter wahrnehmen. Allein aus dieser gemeinsamen Abstammung, so sehr sie geschichtlich feststeht, lassen sich nicht alle vorliegenden Thatsachen erklären. Denn in jedem Menschen ist zugleich eine Individualität des Charakters vorhanden, vermöge deren er mehr oder weniger ist als seine Verwandtschaft, und welche, durch die natürlichen Bande der Einheit nicht befriedigt, sich, wie ich schon gesagt habe, eine neue Einheit schafft durch das Schließen jener anderen Reihenfolge freiwilliger Verbindungen, die neben jenen bestehen und dieselben oftmals verdrängen. Kraft dieser Individualität ist jede Seele unabhängig von menschlicher Verwandtschaft und steht so zu sagen in unmittelbarer Verbindung mit der Quelle des geistigen Daseins [9]. In dieser Einheit, welche zwischen allen den individuellen Naturen besteht, liegt daher mehr, als sich durch die gemeinsame menschliche Abstammung erklären läßt. Woher, fragen wir wieder, kann sie kommen?

Es kann hierauf nur eine Antwort gegeben werden, nämlich die, daß sowohl bei dem Ursprung des ganzen Geschlechtes, als bei der Geburt jeder individuellen Seele der menschlichen Natur ein ewiger Typus aufgeprägt wird von der Hand dessen, der sie geschaffen hat. Dieser Typus kann, da er sittlicher und geistiger Natur ist, nur von einem sittlichen und geistigen Wesen aufgeprägt sein. Es muß daher die durch die menschliche Liebe implizierte Wesenseinheit zwischen Mensch und Mensch ihre Quelle in dem schöpferischen Willen Gottes haben. Die Erkenntnis dieser Wesenseinheit führt uns also zu der Erkenntnis eines sittlichen Schöpfers der Menschheit. Schon in diesem Zeugnisse

aber liegt die Schlußfolgerung einer Ähnlichkeit zwischen Ihm und uns.

2. Aber wir haben schon behauptet, daß es außer und über der Liebe des Menschen zum Menschen auch eine Liebe des Menschen zu Gott giebt, die dem Menschen nicht nur möglich, sondern die wirklich und universell in ihm vorhanden ist. Nur in dieser kann die Seele ihre Individualität völlig aufgehen lassen, — ihre Individualität, die den Menschen gegenüber ihre Liebesfähigkeit mit Recht immer beschränkt. Diese Liebe kann auf nichts anderes hindeuten als auf eine wirkliche Wesensähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Der Typus, der unserer Schlußfolgerung nach jedem menschlichen Geschöpfe aufgeprägt wird, sowohl bei dem Ursprunge des ganzen Geschlechtes, als bei der Entstehung der einzelnen Seele, muß, wie wir jetzt sehen, eine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer selbst zeigen, muß mit anderen Worten „das Ebenbild Gottes" sein[10]. In einer der größten Episteln Pauli lernen wir, daß die drei Hauptbeziehungen der menschlichen Gesellschaft, die Beziehungen zwischen Vater und Kind, Mann und Weib, Herr und Diener, geheiligt sind als Nachbilder der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen in dem Herrn Jesu Christo. Eine so umfassende Anschauung kann zwar durch die natürliche Theologie allein nicht gewonnen werden, aber schon das Zeugnis der Liebe zu Gott führt uns wenigstens zu einem Begriff der wahren Vaterschaft Gottes, aus welcher sich die Bruderschaft aller Menschen ergiebt, und die doch zugleich in engster Beziehung steht zu jedem individuellen Leben, diesem die Freiheit und Heiligkeit wahrend.

Hierin liegt die besondere Bedeutung der Theologie der Liebe. Sie stimmt mit der Theologie des Gewissens darin

überein, daß sie in der höchsten Macht einen wahrhaft persönlichen Gott, einen sittlichen Schöpfer und Regierer erkennt. So weit sind beide Zeugnisse gleichlautend. Während aber das Gewissen von der Individualität des Menschen vor Gott spricht, zeugt die Liebe von einer wesentlichen Einheit und Gemeinschaft mit Gott, der wir uns hingeben können „mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüt und aus all unseren Kräften". Dieses Zeugnis wird nicht widerlegt durch die Erkenntnis der Größe Gottes und unserer eigenen Kleinheit; es wird nicht vernichtet, wenn auch allerdings verdunkelt, durch das Bewußtsein der Sünde und des Gerichts. Im Gegenteil, in dem Verkehr der Seele mit Gott ist Liebe das Element, welches zunimmt und allmählich die Elemente des Staunens und der Furcht verdrängt, gerade so wie wir in unserem Gottesbegriffe nicht die Bezeichnungen: „Gott ist die Macht", „Gott ist das Licht", „Gott ist die Gerechtigkeit", als endgültig und erschöpfend annehmen, obgleich sie alle wahr sind, sondern die Bezeichnung: „Gott ist die Liebe".

VI. Ich muß hinzufügen, daß es noch einen Punkt giebt, in welchem dieses Zeugnis der Liebe eine ihm eigentümliche Schönheit und Kraft gewinnt in einer Welt, wie die unsrige. Wir haben wiederholt von dem furchtbaren Mysterium des Bösen sowohl auf dem physischen als auf dem intellektuellen und moralischen Gebiete reden müssen als von der einen wesentlichen Störung in allen zu der Erkenntnis Gottes führenden Gedankenreihen. Wir können nicht leugnen, daß uns diese Störung auch hier entgegentritt. Wir fragen mit Verwunderung: „Wie kann Gott, der die Liebe ist, Geschöpfe hervorrufen, welche so elend, so blind, so sündig sein können, daß es besser für sie wäre, sie wären nie geboren?" Auf

diese Frage, sowie auf die ihr parallele Frage des Gewissens, kann der Natur der Sache nach keine ganz genügende und angemessene Antwort gegeben werden. Auch ist es nicht zu bezweifeln, daß gerade in demselben Verhältnisse, als das Böse in der Seele Platz greift, die Liebe zu Gott in Furcht verwandelt wird, „sich hinter den Bäumen des Gartens verbergend", und daß eben in dem Maße als das sittliche Böse seine Verwüstungen in der Welt anrichtet, auch der Glaube an Gottes Liebe und an Seine Gerechtigkeit erschüttert wird. Offenbar also schwächt die Sünde dieses Zeugnis von Gott ebenso als das Zeugnis des Gewissens. Wenn dem nicht so wäre, so würde ihre vereinigte Aussage absolut unwiderstehlich sein.

Dennoch ist es der vorhin entwickelte Begriff der Liebe, durch den uns die natürliche Theologie den glänzendsten Lichtstrahl darbietet, um die Finsternis der Sünde zu durchdringen. Denn da die Liebe das Maß unserer Einheit und Ähnlichkeit mit Gott ist, so fühlen wir, daß unsere Natur, so lange wir Liebe in uns haben, nicht ganz von Ihm entfremdet, nicht ganz entwürdigt werden kann. Es lebt in uns das göttliche Ebenbild, welches sich in der Liebe zu den Menschen und in der Liebe zu Gott kundgiebt; wir können nur hoffen, daß es alles dasjenige besiegen wird, wodurch es verdunkelt und bekämpft wird. Aber mehr noch als das. Der Begriff der Liebe Gottes bietet uns eine unvergängliche Hoffnung. Denn die Liebe schließt die Barmherzigkeit gegen die, welche an ihr gesündigt haben, ein; dies wissen wir schon von unserer eigenen Liebe, und wir glauben, daß diese Barmherzigkeit ein wesentliches Merkmal des höchsten Wesens sei.

Sie hat zum Thron das Herz des Königs,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst.

Wir wissen es beinahe wie etwas Selbstverständliches, daß ein irdischer Vater seinen irrenden oder sündigen Kindern Barmherzigkeit erweist, nicht das strenge Gesetz der Gerechtigkeit gegen sie handhabt, sondern sich freut, ihre Reuethränen zu trocknen und das vergangene Leid in dem Glücke der Versöhnung zu begraben. Wenn Gott die Liebe ist, so haben wir die Hoffnung, daß Er gegen Seine verlorenen Söhne noch barmherziger als ein irdischer Vater sein, daß daher die Sünde der Menschen vergeben werden und die Wolke des Bösen völlig verschwinden wird. Wir hoffen dies; ohne Offenbarung darf ich nicht sagen: wir wissen es[11]. Denn selbst die Liebe Gottes kann die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufheben[12]. Für die Sünde muß Genugthuung geschehen, die Reue muß vorhanden sein, wenn die Vergebung erfolgen soll. Dennoch sehen wir alle Tage im Leben Seelen, die völlig verhärtet und verworfen scheinen, allem Schmerz um die Sünde und allem Verlangen nach Gerechtigkeit abgestorben. Wenn es auch immer Verzeihung giebt für den Reuigen, kann es auch immer Buße geben für den Sünder? Wir können nicht ganz sicher sein, ob nicht jenseits eines gewissen Punktes die menschlichen Seelen völlig und für immer von Gott entfremdet sein können. Aber Hoffnung dürfen wir haben — eine Hoffnung, die in jeder Religion ihren Ausdruck gefunden hat —, und diese Hoffnung giebt uns nicht der Verstand oder das Gewissen, sondern die Liebe. Ihr Dasein allein ist ein unrichtiger Beweis für die Wahrheit, daß der, „welcher nicht lieb hat, Gott nicht kennt".

VII. Ich habe bis jetzt hauptsächlich von dem abstrakten Prinzip der Liebe gesprochen, welches dem entspricht, was wir in dem moralischen Bewußtsein der Gerechtigkeit συν-

τήρησις nennen. Aber hier ist es viel schwerer, das abstrakte Prinzip von der konkreten Anwendung zu unterscheiden. Denn da das Bewußtsein der Gerechtigkeit uns erst unsere eigene Individualität realisieren heißt und dann die Pflichten, welche wir kraft unserer individuellen Verantwortlichkeit anderen schuldig sind, so ist es möglich, das Prinzip der Pflicht in abstrakter Reinheit und Erhabenheit zu betrachten, indem wir ihm Auge in Auge gegenüberstehen bei der gewichtigen Frage: „Zu welchem Zwecke bin ich, was ich bin?“ Da die Liebe dagegen wesentlich relativ und selbstvergessend ist, so ist es unmöglich, sie zu realisieren außer in ihren konkreten Formen, in enger und notwendiger Verbindung mit den äußeren Objekten, auf die sie sich richtet. Daher ist die Unterscheidung, die bei der Betrachtung des Gewissens natürlich und notwendig war, hier einigermaßen eine künstliche.

Dennoch müssen wir auch hier die Ausbildungsfähigkeit des Prinzips der Liebe und die sich aus derselben ergebenden Schlußfolgerungen betrachten.

Daß die Fähigkeit zu lieben — so gut wie die Fähigkeit recht zu thun — erzogen, ausgebildet werden muß, und daß für diese Erziehung durch die Existenz der menschlichen Gesellschaft und der natürlichen Verwandtschaftsbande Fürsorge getroffen ist, ist zu selbstverständlich, als daß es eines Beweises bedürfte. Der einzige Unterschied ist der, daß in der Erziehung der Liebe das niedrigere oder koercitive Element des Gesetzes keinen Raum hat, und daß das geistige Element nicht so sehr in der Macht der unmittelbaren Belehrung, als in dem Zauber des Beispiels und des persönlichen Einflusses besteht. Das Wachstum der Liebe muß notwendig ein freies sein. Es wird befördert durch die Macht des

Beispiels, welches unvermeidlich Gegenseitigkeit erzeugt — mit einer Gewalt, die hier noch viel größer ist als in Bezug auf die Pflicht; denn ein völlig genügender Grund Menschen zu lieben liegt für uns darin, daß „sie uns zuerst geliebt haben". Die Liebe wächst mit wunderbarer Schnelligkeit und Sicherheit durch ihre eigene Thätigkeit; denn es ist bekannt, daß wir die am meisten lieben, für die wir Gelegenheit gehabt haben, am meisten zu thun. Wir verstehen vollkommen, daß „das Geben seliger ist als das Nehmen". Man kann hinzufügen, daß die Ausbildung der Phantasie und deren Entzücken an dem Schönen, welches wir mit Recht das Liebliche nennen, in der Erziehung der Liebe eine wichtigere Rolle spielt als in der Erziehung der Pflicht. Aber diese Unterschiede heben den Hauptpunkt der Ähnlichkeit nicht auf — daß die Liebe, so gut wie das Gewissen ausgebildet werden muß und teilweise durch Menschen herangezogen wird.

Wir ziehen daher hieraus, gerade wie zuvor, zwei Schlußfolgerungen: erstens die, daß diese Erziehung durch Menschen, da sie ein Gesetz des menschlichen Lebens ist, einen Teil des sittlichen Regiments Gottes ausmacht, und daß daher die Liebe sowohl als die Gerechtigkeit ein Hauptattribut der göttlichen Natur ist; zweitens die Folgerung, daß es Tiefen giebt in der Fähigkeit zu lieben, welche keine menschliche Macht, weder die des Individuums noch die der Gesellschaft, erreichen kann oder auch wirklich erreichen soll. Diese Tiefen bedürfen einer erziehenden Macht, die von oben kommen muß.

Diese Macht ist in dem vorliegenden Falle nicht die Macht des Gesetzes. In dem Begriffe des Gesetzes, d. h. des zwingenden und strafenden Willens Gottes, liegt die

Quelle der Furcht, möge es nun die niedrigere Furcht vor der Strafe oder die höhere, der Ehrfurcht verwandte Furcht sein. „Die völlige Liebe treibt die Furcht aus", sie kann also nicht durch ein Gesetz großgezogen werden. Wir sind hier gänzlich auf die Stimme des Geistes in der Seele angewiesen. Dieser Geist ist sowohl der ehrfurchtgebietende Geist der Gerechtigkeit, als der milde Geist der Liebe. Wie er durch die Vergegenwärtigung der göttlichen Gerechtigkeit in der inneren Zurechtweisung und in dem inneren Gericht das Gewissen erzieht, so erzieht er auch die Fähigkeit zu lieben durch das Bewußtsein der göttlichen Liebe in ihren Wohlthaten, ihrer Sympathie, ihrer Barmherzigkeit.

Es mag bemerkt werden, daß in Übereinstimmung mit dem schon erwähnten weniger introspektiven und mehr expansiven Charakter der Liebe die Stimme Gottes in der Seele hier mehr als in ihrer Appellation an das Gewissen sich äußerer Eindrücke zu bedienen scheint. So wirkt sie wunderbar auf die Seele durch die Phantasie vermittels des Bewußtseins der Schönheit der Natur. In dieser Beziehung nennt sie auch ein christlicher Dichter die „Stimme der Natur", ob er sie nun höre in der heiteren Frische des Morgens oder in dem sanften Frieden des Abends, in dem Schweigen des stillen Thales oder in der Majestät des Gebirgssturmes. Sie ist wirklich eine Stimme in der Seele, und auch das prosaischeste Gemüt weiß, wie sie zuweilen das Herz zu den zartesten Empfindungen erweicht und das Auge mit den Thränen anbetender Liebe füllt. Sie ist die Stimme eines wahrhaft persönlichen Wesens, denn kein anderes könnte eine wirkliche Antwort der Liebe hervorrufen. Auch können wir nicht daran zweifeln, daß die Atmosphäre der menschlichen Liebe — schon an sich, wie wir gesehen haben, ein mäch-

tiger erziehender Einfluß — auf die Existenz einer hinter ihr stehenden höheren Liebe hinweist, einer höheren Liebe des Gottes, der sie zu einer der bewegenden Mächte des Lebens gemacht hat. Was Keble von dem Bewußtsein menschlicher Sympathie in der Stunde der Reue sagt: „sie (die Menschen) lieben uns, wird Gott nicht vergeben?“ — ist vollkommen wahr und gilt von all den verschiedenen Formen menschlicher Liebe. Wie wir durch sie zuerst den Begriff der Liebe Gottes erfassen, so lernen wir später durch sie diese höhere Liebe empfinden, denn in ihr spricht die Stimme des göttlichen Geistes zu uns durch menschliche Stimmen.

Dennoch dringt diese Stimme vielleicht noch öfter unmittelbar in die Seele. Sie flüstert uns zuerst die Überzeugung von der Güte Gottes und besonders von Seiner Barmherzigkeit zu; sie erweckt sodann die Sehnsucht der Seele nach Ihm und nach dem Ihm-ähnlich-sein; sie ruft schließlich den erwidernden Strom einer bewußten Gegenliebe hervor. Durch die Aussage des individuellen Bewußtseins und der ganzen menschlichen Litteratur wissen wir, daß diese Stimme, die so unmittelbar zu uns spricht, in der geheimsten Tiefe der Seele vernommen wird — um so deutlicher gehört wird, je größer die Gefühlsfähigkeit und Reinheit der Seele ist. In der Erziehung der Fähigkeit zu lieben so gut als in ihrem Ursprung, ihrem Spielraum und ihrer Basis erkennen wir die Gegenwart Gottes.

VIII. So ergänzt die Theologie der Liebe, wie es scheint, die Harmonie der vielen von Gott zeugenden Stimmen.

Der Theologie des Gewissens fast parallel, dennoch

sicherlich von einer unabhängigen Fähigkeit der Seele kommend, zeugt sie durch die konvergierende Kraft der Koincidenz von einem persönlichen, einem sittlichen, einem liebenden Gott. Von den zwei großen korrelativen Wahrheiten — der geistigen Natur des Menschen und dem Dasein eines wahren, mit dem Menschen in Verkehr stehenden Gottes — können wir sagen, daß das Bewußtsein der Gerechtigkeit der Haupthüter der einen und das Bewußtsein der Liebe der Hauptzeuge der anderen sei. Aber diese beiden Wahrheiten müssen mit einander stehen oder fallen, und die beiden Gedankenreihen der Moraltheologie legen, wenn auch in verschiedenem Grade, von beiden Zeugnis ab. Ihr Zeugnis ist schließlich mächtiger als jedes andere, denn es dringt mit unmittelbarer und lebendiger Kraft in das individuelle Gewissen, dasselbe nicht allein zum Wissen anregend, sondern auch zum Thun; es wirkt mehr oder weniger auf alle Menschen, da es weder der Erforschung der Vergangenheit noch des abstrakten Denkens über die ersten Prinzipien des Seins bedarf, sondern mit den Realitäten und Bedürfnissen des gegenwärtigen Lebens zu thun hat. Ihr Zeugnis ist fruchtbarer als jedes andere, denn es offenbart uns nicht nur, daß Gott ist, sondern in gewissem Maße auch, wie Er ist — uns die sittlichen Attribute zeigend, die der Individualität zukommen, und die unser eigenes Leben in unserem Verhältnis zu Ihm aufs innigste berühren. Daher verheißt unser Herr die Seligkeit „Gott zu schauen“ nicht der Schärfe oder Feinheit des Verstandes, sondern der „Reinheit des Herzens“, welche aus dem „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit“ erwächst. Daher kommt es, daß als die Krone alles evangelischen Lehrens uns gesagt wird, daß „wer nicht lieb

hat, Gott nicht kennet", und daß die, welche in der Liebe gegründet sind, dasjenige, was alle Erkenntnis übersteigt, erkennen und die ganze Fülle der Gottheit empfangen sollen.

Anmerkungen.

1) Von den Worten ἐρώς und φιλία z. B. drückt das eine die Idee individueller Leidenschaft aus, das andere die Idee persönlicher Freundschaft. Das Wort ἀγάπη ist kein klassisches Wort. Der vollständige Mangel einer Anerkennung der Liebe als einer Kardinaltugend in Platos „Republik" ist wohlbekannt. Der größte Makel dieses edlen Werkes steht im Zusammenhang mit einer entwürdigenden Anschauung der persönlichen Liebe als einer bloßen, der physischen Fortpflanzung des Geschlechtes dienenden Begierde. In dem was sprichwörtlich „platonische Liebe" genannt worden ist, ist es höchst belehrend zu beobachten, wie die höchste Idee der Harmonie verwandter Seelen beständig am Rande der Äußerung der niedrigsten Leidenschaft zittert. Die Regeneration des „alten Gebotes, das im Anfang war", zu einem „neuen" erhabeneren, erweiterten und bestimmteren Gebot ist ohne Frage eine That des Christentums.

2) Es sollte beinahe unnötig sein, hinzudeuten auf Butlers Predigten über diesen Gegenstand, die erste Predigt über die „menschliche Natur" (Human Nature) und die Predigt über die „Nächstenliebe" (Love of our Neighbour). Aber während die „Analogy" beständig studiert wird, werden die Predigten, die mit dieser in engem Zusammenhange stehen und gewissermaßen eine Einleitung zu derselben bilden, nicht so viel beachtet, als sie es verdienen.

3) An diesem Punkte schlägt die stoische αὐτάρκεια mit all ihren modernen asketischen Gegenstücken vollkommen fehl. So weit sie den

Sieg über die Begierde darstellt, d. h. sich über die Welt der Dinge erhebt, ist sie edel. Insofern sie aber die Liebe erdrückt, d. h. den Menschen vom Menschen scheidet, ist sie inhuman. Durch welche monströsen Formen der Nemesis die Ausschließung der natürlichen Liebe sich rächt, wissen wir nur zu gut.

4) Diese Wahrheit ist verkörpert in der Idee, welche Cicero in einer bekannten Stelle darlegt (de Off. I, 5): „Formam quidem ipsam et tanquam faciem honesti vides; quae si oculis cerneretur, mirabiles amores (ut ait Plato) excitaret sui.“ Denn diese Stelle erkennt die moralische Basis der Liebe an und zugleich die Notwendigkeit einer Persönlichkeit (hier einer sichtbaren Persönlichkeit) in dem Objekte derselben.

5) Es ist sehr beklagenswert, daß das Wort „Selbstverleugnung“, welches unser Herr zu dem Zeichen seiner Jüngerschaft macht (Matth. 16, 24), im gewöhnlichen Sprachgebrauch von dem Begriff der Selbstaufopferung zu dem Begriffe bloßer Selbstzucht und Selbstbeherrschung herabgesetzt worden ist. Wie alle irrtümlichen Ausdrucksweisen, so hat auch dieser Irrtum einen falschen Begriff von dem leitenden Prinzip des christlichen Lebens zur Folge gehabt.

6) S. Platos Republik IV, S. 433: *τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί.*

7) S. 1 Kor. 13, 5. Phil. 2, 4. Gal. 6, 2. 5.

8) Hookers Behandlung dieses Gegenstandes ist eigentümlich schön und tief. In Ecc. Pol., Buch 1, Kap. 5 behauptet er, die Vollkommenheit des Menschen sei sein höchstes Gut. Er zeigt, daß alle zu derselben beitragenden Dinge in zweiter Reihe gut für uns seien, daß man aber, da alle Vollkommenheit nur ein Schatten der göttlichen Vollkommenheit sei, von allen diesen Dingen sage, sie suchen das höchste Ziel und begehren mehr oder weniger an Gott Teil zu haben, d. h. nach seiner Erklärung: Gott ähnlich zu sein in der Gleichmäßigkeit, Beständigkeit und Vortrefflichkeit des Handelns, in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Ausübung der Tugend. Im 11. Kapitel fährt er fort zu zeigen, daß wir das Gute wünschen oder lieben im Verhältnis zu seiner Güte. „Nichts aber“, sagt er, „kann man unendlich begehren als das Gute, das wirklich unendlich ist. Kein Gutes ist unendlich als Gott, deshalb ist Er unsere Seligkeit und unsere Wonne. Überdies strebt das Begehren nach einer Ver-

einigung mit dem Begehrten. Wenn wir also in Ihm selig sind, so sind wir das durch die Gemeinschaft mit Ihm und durch die Vereinigung mit Ihm. Wiederum kann der Besitz eines Gutes den, der es besitzt, nicht glücklich machen, wenn er es nicht genießt. Daher sind wir glücklich, wenn wir Gott völlig genießen, als einen Gegenstand, in dem die Kräfte unserer Seele ewige Wonne und völliges Genügen finden."

9) Das Zusammenbestehen dieser beiden Elemente, einer gemeinsamen Natur einerseits und einer deutlich erkennbaren Individualität anderseits, ist der Grund des alten Widerstreites zwischen Traducianismus und Kreatianismus, von welchem sich eine kurze Darstellung in Liddons „Elements of Religion", Lecture III findet. Diese Doppelseitigkeit bezieht sich ohne Zweifel auf die ganze menschliche Natur, denn sie ist sowohl dem Leibe als dem Geiste aufgeprägt. Wer die menschliche Natur studiert hat, sei es in dem weiten Umkreise der Gesellschaft oder in den engen Grenzen des Familienlebens, wird niemals ein bloßer Traducianist oder ein bloßer Kreatianist sein können. Wie in der Darwinschen Theorie niemand die Übertragung charakteristischer Eigentümlichkeiten bezweifelt, und dennoch keine Erklärung (es sei denn durch den Glauben an einen schöpferischen Willen) von den ersten individuellen Variationen, mit denen die Differenzen der Species beginnen, gegeben werden kann, so besteht auch in der menschlichen Natur, besonders in der geistigen, ein Nebeneinander der Einheit und der Individualität, die durch nichts anderes als den nämlichen Glauben erklärt zu werden vermag.

10) S. Eph. 5, 22 — 6, 9. Das Charakteristische dieser Epistel ist ihre Tendenz, die Menschheit als ein Ganzes zu behandeln, als in Christo wiedergeboren. Auf Grund der natürlichen Beziehungen, welche die Gesellschaft verbinden, trägt sie die Lehre von der „übernatürlichen Gesellschaft" vor, welche wir die allgemeine christliche Kirche nennen.

11) Über diesen ernsten Gegenstand s. Butlers gewichtige und nicht anzufechtende Bemerkungen in der „Analogy", Teil II, Kap. 5.

12) Man beachte die tiefe Lehre unseres Herrn, Joh. 12, 47. 48, in der Sein Heilswille und die unverbrüchliche Verantwortlichkeit des Menschen einander gegenübergestellt sind: „Wer meine Worte

Beispiels, welches unvermeidlich Gegenseitigkeit erzeugt — mit einer Gewalt, die hier noch viel größer ist als in Bezug auf die Pflicht; denn ein völlig genügender Grund Menschen zu lieben liegt für uns darin, daß „sie uns zuerst geliebt haben". Die Liebe wächst mit wunderbarer Schnelligkeit und Sicherheit durch ihre eigene Thätigkeit; denn es ist bekannt, daß wir die am meisten lieben, für die wir Gelegenheit gehabt haben, am meisten zu thun. Wir verstehen vollkommen, daß „das Geben seliger ist als das Nehmen". Man kann hinzufügen, daß die Ausbildung der Phantasie und deren Entzücken an dem Schönen, welches wir mit Recht das Liebliche nennen, in der Erziehung der Liebe eine wichtigere Rolle spielt als in der Erziehung der Pflicht. Aber diese Unterschiede heben den Hauptpunkt der Ähnlichkeit nicht auf — daß die Liebe, so gut wie das Gewissen ausgebildet werden muß und teilweise durch Menschen herangezogen wird.

Wir ziehen daher hieraus, gerade wie zuvor, zwei Schlußfolgerungen: erstens die, daß diese Erziehung durch Menschen, da sie ein Gesetz des menschlichen Lebens ist, einen Teil des sittlichen Regiments Gottes ausmacht, und daß daher die Liebe sowohl als die Gerechtigkeit ein Hauptattribut der göttlichen Natur ist; zweitens die Folgerung, daß es Tiefen giebt in der Fähigkeit zu lieben, welche keine menschliche Macht, weder die des Individuums noch die der Gesellschaft, erreichen kann oder auch wirklich erreichen soll. Diese Tiefen bedürfen einer erziehenden Macht, die von oben kommen muß.

Diese Macht ist in dem vorliegenden Falle nicht die Macht des Gesetzes. In dem Begriffe des Gesetzes, d. h. des zwingenden und strafenden Willens Gottes, liegt die

Quelle der Furcht, möge es nun die niedrigere Furcht vor der Strafe oder die höhere, der Ehrfurcht verwandte Furcht sein. „Die völlige Liebe treibt die Furcht aus“, sie kann also nicht durch ein Gesetz großgezogen werden. Wir sind hier gänzlich auf die Stimme des Geistes in der Seele angewiesen. Dieser Geist ist sowohl der ehrfurchtgebietende Geist der Gerechtigkeit, als der milde Geist der Liebe. Wie er durch die Vergegenwärtigung der göttlichen Gerechtigkeit in der inneren Zurechtweisung und in dem inneren Gericht das Gewissen erzieht, so erzieht er auch die Fähigkeit zu lieben durch das Bewußtsein der göttlichen Liebe in ihren Wohlthaten, ihrer Sympathie, ihrer Barmherzigkeit.

Es mag bemerkt werden, daß in Übereinstimmung mit dem schon erwähnten weniger introspektiven und mehr expansiven Charakter der Liebe die Stimme Gottes in der Seele hier mehr als in ihrer Appellation an das Gewissen sich äußerer Eindrücke zu bedienen scheint. So wirkt sie wunderbar auf die Seele durch die Phantasie vermittels des Bewußtseins der Schönheit der Natur. In dieser Beziehung nennt sie auch ein christlicher Dichter die „Stimme der Natur“, ob er sie nun höre in der heiteren Frische des Morgens oder in dem sanften Frieden des Abends, in dem Schweigen des stillen Thales oder in der Majestät des Gebirgssturmes. Sie ist wirklich eine Stimme in der Seele, und auch das prosaischeste Gemüt weiß, wie sie zuweilen das Herz zu den zartesten Empfindungen erweicht und das Auge mit den Thränen anbetender Liebe füllt. Sie ist die Stimme eines wahrhaft persönlichen Wesens, denn kein anderes könnte eine wirkliche Antwort der Liebe hervorrufen. Auch können wir nicht daran zweifeln, daß die Atmosphäre der menschlichen Liebe — schon an sich, wie wir gesehen haben, ein mäch-

tiger erziehender Einfluß — auf die Existenz einer hinter ihr stehenden höheren Liebe hinweist, einer höheren Liebe des Gottes, der sie zu einer der bewegenden Mächte des Lebens gemacht hat. Was Keble von dem Bewußtsein menschlicher Sympathie in der Stunde der Reue sagt: „sie (die Menschen) lieben uns, wird Gott nicht vergeben?“ — ist vollkommen wahr und gilt von all den verschiedenen Formen menschlicher Liebe. Wie wir durch sie zuerst den Begriff der Liebe Gottes erfassen, so lernen wir später durch sie diese höhere Liebe empfinden, denn in ihr spricht die Stimme des göttlichen Geistes zu uns durch menschliche Stimmen.

Dennoch dringt diese Stimme vielleicht noch öfter unmittelbar in die Seele. Sie flüstert uns zuerst die Überzeugung von der Güte Gottes und besonders von Seiner Barmherzigkeit zu; sie erweckt sodann die Sehnsucht der Seele nach Ihm und nach dem Ihm-ähnlich-sein; sie ruft schließlich den erwidernden Strom einer bewußten Gegenliebe hervor. Durch die Aussage des individuellen Bewußtseins und der ganzen menschlichen Litteratur wissen wir, daß diese Stimme, die so unmittelbar zu uns spricht, in der geheimsten Tiefe der Seele vernommen wird — um so deutlicher gehört wird, je größer die Gefühlsfähigkeit und Reinheit der Seele ist. In der Erziehung der Fähigkeit zu lieben so gut als in ihrem Ursprung, ihrem Spielraum und ihrer Basis erkennen wir die Gegenwart Gottes.

VIII. So ergänzt die Theologie der Liebe, wie es scheint, die Harmonie der vielen von Gott zeugenden Stimmen.

Der Theologie des Gewissens fast parallel, dennoch

sicherlich von einer unabhängigen Fähigkeit der Seele kommend, zeugt sie durch die konvergierende Kraft der Koincidenz von einem persönlichen, einem sittlichen, einem liebenden Gott. Von den zwei großen korrelativen Wahrheiten — der geistigen Natur des Menschen und dem Dasein eines wahren, mit dem Menschen in Verkehr stehenden Gottes — können wir sagen, daß das Bewußtsein der Gerechtigkeit der Haupthüter der einen und das Bewußtsein der Liebe der Hauptzeuge der anderen sei. Aber diese beiden Wahrheiten müssen mit einander stehen oder fallen, und die beiden Gedankenreihen der Moraltheologie legen, wenn auch in verschiedenem Grade, von beiden Zeugnis ab. Ihr Zeugnis ist schließlich mächtiger als jedes andere, denn es dringt mit unmittelbarer und lebendiger Kraft in das individuelle Gewissen, dasselbe nicht allein zum Wissen anregend, sondern auch zum Thun; es wirkt mehr oder weniger auf alle Menschen, da es weder der Erforschung der Vergangenheit noch des abstrakten Denkens über die ersten Prinzipien des Seins bedarf, sondern mit den Realitäten und Bedürfnissen des gegenwärtigen Lebens zu thun hat. Ihr Zeugnis ist fruchtbarer als jedes andere, denn es offenbart uns nicht nur, daß Gott ist, sondern in gewissem Maße auch, wie Er ist — uns die sittlichen Attribute zeigend, die der Individualität zukommen, und die unser eigenes Leben in unserem Verhältnis zu Ihm aufs innigste berühren. Daher verheißt unser Herr die Seligkeit „Gott zu schauen" nicht der Schärfe oder Feinheit des Verstandes, sondern der „Reinheit des Herzens", welche aus dem „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit" erwächst. Daher kommt es, daß als die Krone alles evangelischen Lehrens uns gesagt wird, daß „wer nicht lieb

hat, Gott nicht kennet", und daß die, welche in der Liebe gegründet sind, dasjenige, was alle Erkenntnis übersteigt, erkennen und die ganze Fülle der Gottheit empfangen sollen.

Anmerkungen.

1) Von den Worten ἐρώς und φιλία z. B. drückt das eine die Idee individueller Leidenschaft aus, das andere die Idee persönlicher Freundschaft. Das Wort ἀγάπη ist kein klassisches Wort. Der vollständige Mangel einer Anerkennung der Liebe als einer Kardinaltugend in Platos „Republik" ist wohlbekannt. Der größte Makel dieses edlen Werkes steht im Zusammenhang mit einer entwürdigenden Anschauung der persönlichen Liebe als einer bloßen, der physischen Fortpflanzung des Geschlechtes dienenden Begierde. In dem was sprichwörtlich „platonische Liebe" genannt worden ist, ist es höchst belehrend zu beobachten, wie die höchste Idee der Harmonie verwandter Seelen beständig am Rande der Äußerung der niedrigsten Leidenschaft zittert. Die Regeneration des „alten Gebotes, das im Anfang war", zu einem „neuen" erhabeneren, erweiterten und bestimmteren Gebot ist ohne Frage eine That des Christentums.

2) Es sollte beinahe unnötig sein, hinzudeuten auf Butlers Predigten über diesen Gegenstand, die erste Predigt über die „menschliche Natur" (Human Nature) und die Predigt über die „Nächstenliebe" (Love of our Neighbour). Aber während die „Analogy" beständig studiert wird, werden die Predigten, die mit dieser in engem Zusammenhange stehen und gewissermaßen eine Einleitung zu derselben bilden, nicht so viel beachtet, als sie es verdienen.

3) An diesem Punkte schlägt die stoische αὐτάρκεια mit all ihren modernen asketischen Gegenstücken vollkommen fehl. So weit sie den

Sieg über die Begierde darstellt, d. h. sich über die Welt der Dinge erhebt, ist sie edel. Insofern sie aber die Liebe erdrückt, d. h. den Menschen vom Menschen scheidet, ist sie inhuman. Durch welche monströsen Formen der Nemesis die Ausschließung der natürlichen Liebe sich rächt, wissen wir nur zu gut.

4) Diese Wahrheit ist verkörpert in der Idee, welche Cicero in einer bekannten Stelle darlegt (de Off. I, 5): „Formam quidem ipsam et tanquam faciem honesti vides; quae si oculis cerneretur, mirabiles amores (ut ait Plato) excitaret sui.“ Denn diese Stelle erkennt die moralische Basis der Liebe an und zugleich die Notwendigkeit einer Persönlichkeit (hier einer sichtbaren Persönlichkeit) in dem Objekte derselben.

5) Es ist sehr beklagenswert, daß das Wort „Selbstverleugnung“, welches unser Herr zu dem Zeichen seiner Jüngerschaft macht (Matth. 16, 24), im gewöhnlichen Sprachgebrauch von dem Begriff der Selbstaufopferung zu dem Begriffe bloßer Selbstzucht und Selbstbeherrschung herabgesetzt worden ist. Wie alle irrtümlichen Ausdrucksweisen, so hat auch dieser Irrtum einen falschen Begriff von dem leitenden Prinzip des christlichen Lebens zur Folge gehabt.

6) S. Platos Republik IV, S. 433: *τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί.*

7) S. 1 Kor. 13, 5. Phil. 2, 4. Gal. 6, 2. 5.

8) Hookers Behandlung dieses Gegenstandes ist eigentümlich schön und tief. In Ecc. Pol., Buch 1, Kap. 5 behauptet er, die Vollkommenheit des Menschen sei sein höchstes Gut. Er zeigt, daß alle zu derselben beitragenden Dinge in zweiter Reihe gut für uns seien, daß man aber, da alle Vollkommenheit nur ein Schatten der göttlichen Vollkommenheit sei, von allen diesen Dingen sage, sie suchen das höchste Ziel und begehren mehr oder weniger an Gott Teil zu haben, d. h. nach seiner Erklärung: Gott ähnlich zu sein in der Gleichmäßigkeit, Beständigkeit und Vortrefflichkeit des Handelns, in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Ausübung der Tugend. Im 11. Kapitel fährt er fort zu zeigen, daß wir das Gute wünschen oder lieben im Verhältnis zu seiner Güte. „Nichts aber“, sagt er, „kann man unendlich begehren als das Gute, das wirklich unendlich ist. Kein Gutes ist unendlich als Gott, deshalb ist Er unsere Seligkeit und unsere Wonne. Überdies strebt das Begehren nach einer Ver-

einigung mit dem Begehrten. Wenn wir also in Ihm selig sind, so sind wir das durch die Gemeinschaft mit Ihm und durch die Vereinigung mit Ihm. Wiederum kann der Besitz eines Gutes den, der es besitzt, nicht glücklich machen, wenn er es nicht genießt. Daher sind wir glücklich, wenn wir Gott völlig genießen, als einen Gegenstand, in dem die Kräfte unserer Seele ewige Wonne und völliges Genügen finden."

9) Das Zusammenbestehen dieser beiden Elemente, einer gemeinsamen Natur einerseits und einer deutlich erkennbaren Individualität anderseits, ist der Grund des alten Widerstreites zwischen Traducianismus und Kreatianismus, von welchem sich eine kurze Darstellung in Liddons „Elements of Religion", Lecture III findet. Diese Doppelseitigkeit bezieht sich ohne Zweifel auf die ganze menschliche Natur, denn sie ist sowohl dem Leibe als dem Geiste aufgeprägt. Wer die menschliche Natur studiert hat, sei es in dem weiten Umkreise der Gesellschaft oder in den engen Grenzen des Familienlebens, wird niemals ein bloßer Traducianist oder ein bloßer Kreatianist sein können. Wie in der Darwinschen Theorie niemand die Übertragung charakteristischer Eigentümlichkeiten bezweifelt, und dennoch keine Erklärung (es sei denn durch den Glauben an einen schöpferischen Willen) von den ersten individuellen Variationen, mit denen die Differenzen der Species beginnen, gegeben werden kann, so besteht auch in der menschlichen Natur, besonders in der geistigen, ein Nebeneinander der Einheit und der Individualität, die durch nichts anderes als den nämlichen Glauben erklärt zu werden vermag.

10) S. Eph. 5, 22 — 6, 9. Das Charakteristische dieser Epistel ist ihre Tendenz, die Menschheit als ein Ganzes zu behandeln, als in Christo wiedergeboren. Auf Grund der natürlichen Beziehungen, welche die Gesellschaft verbinden, trägt sie die Lehre von der „übernatürlichen Gesellschaft" vor, welche wir die allgemeine christliche Kirche nennen.

11) Über diesen ernsten Gegenstand s. Butlers gewichtige und nicht anzufechtende Bemerkungen in der „Analogy", Teil II, Kap. 5.

12) Man beachte die tiefe Lehre unseres Herrn, Joh. 12, 47. 48, in der Sein Heilswille und die unverbrüchliche Verantwortlichkeit des Menschen einander gegenübergestellt sind: „Wer meine Worte

höret und glaubet nicht, den werde ich nicht richten; denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt selig mache. Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon, der ihn richtet; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage."

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

14 DAY USE

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

24Feb'58GB	
REC'D LD	
FEB 10 1958.	

LD 21A–50*m*-8,'57
(C8481s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YB 22600

M217101

BL 181
B28

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.